مشكلة البِنْيَة

مشكلات فلسفية

(٨)

مشكلة البِنْيَة

أو

أضواء على "البِنْيَوِيَّة"

بقلم

الدكتور زكريا ابراهيم

ملتزم الطبع والنشر

مكتبة مصر

٣ شارع كامل صدقي "الفجالة"

سعيد جودة السحار وشركاه

دار مصر للطباعة

٣٧ شارع كامل صدقي

الإهداء

... الى أبنائى طلاب جامعة محمد الخامس بالرباط عامة ،

... والى أصدقائى خريجى قسم الفلسفة بكلية الآداب ، فوج عام ١٩٧٥ خاصة ،

... الى هؤلاء وأولئك أقدم هذا العمل المتواضع اعترافا منى ببعض أفضال المغرب على ، وتأكيدا لوحدة الثقافة العربية فى المشرق والمغرب على السواء؟

المؤلف

« ... **الأنا** : طفل الفلسفة المدلل الذى لا يحتمل : جاء ليشغل مكان الصدارة فوق خشبة المسرح الفلسفى . فوقف بذلك حجر عثرة فى وجه كل عمل جدى ، نتيجة لرغبته المستمرة فى الاستئثار وحده بكل انتباه ... » !

كلود ليفى ـ اشتراوس

« اذا كان ثمة شيء لا يرقى اليه الشك بأى حال من الاحوال ، فهو أن **الانسان** لا يمثل ألبتة أقدم ولا أدوم مشكلة طرحت على المعرفة البشرية ... فلم يكن الانسان هو المحور الأوحد الذى طالما ظلت المعرفة تحوم حوله وحول أسراره بتلك الصورة الغامضة المبهمة . أو على ذلك النحو المستمر الدائب .. والحق أن الانسان اختراع جديد يظهرنا علم الآثار (الاركيولوجيا) ـ بكل سهولة ـ على أنه يرجع الى عهد حديث ، وانه قد يصل ـ فى مستقبل قريب ـ الى نهايته المحتومة ... » !

ميشيل فوكوه

« أنا أفكر حيث لا أوجد ، وبالتالى فاننى موجود حيث لا افكر ... أجل . فانه هيهات لى ان أوجد حيث لا أكون سوى مجرد ألعوبة فى يد فكرى » !

جاك لاكان

« أن التاريخ مسيرة . ولكن بدون ذات ... » !

لويس ألتوسير

« ... ان ما صنعوه بالانسان لهو تلك البنيـات والمجاميع الدالة التى تدرسها العلوم الانسانية . وأما ما يصنعه الانسان ، فهو التاريخ نفسه ، أو هو التجاوز الواقعى لتلك البنيات ، فى صميم الممارسة الشمولية ... » .

جان بول سارتر

« ... ان الفلاسفة ليتحدثون فيما بينهم ؛ وهم يتحدثون **عن** الناس ؛ ولكنهم لم يعودوا يتحدثون **الى** الناس ... » .

ميكل دوفرن

« .. ما كانت **البنيات** لتقتل الانسـان أو تقضى على أنشطة الذات ... » !

جان بياجيه

تصـــدير

- البنية : « La Structure » (بألف لام التعريف) ! صـاحبة الجلالة . البنية ! سيدة العلم والفلسفة رقم واحد . بلا منازع . ابتداء من سنة ١٩٦٦ حتى اليوم ، وربما فى المستقبل القريب أو البعيد أيضا ! ٠٠٠ قفـزت ـ على حين فجأة ـ من مؤخرة الصفوف . لكى تجىء فتحتل ـ فى أقل من عشر سنوات ـ مكان الصدارة بين مفاهيم الفكر الحديث ٠٠ ! وبعد أن كان الفلاسفة ـ حتى عهد قريب ـ لا يتحدثون الا عن «الوجود» ، أو « الذات » . و « الانسان » . و « التاريخ » أصبحوا الآن لا يكادون يتحدثون الا عن « البنية » ، و « النسق » و « النظام » ، و « اللغة » ٠ وهكذا عرفت ضفاف السين ـ فى السنوات ما بين عام ١٩٦٠ ، وعام ١٩٦٦ ـ مولد نزعة فلسفية جـديدة ، أطلق عليهـا أهل الحى الخامس والحى السادس من أبنـاء العاصمة الفرنسية اسـم « **البنيوية** » ! وعلى حين أعلن نيتشه ـ فى نهاية القرن الماضى ـ « **موت الاله** » . جاء فلاسفة البنيوية ـ فى هذا العصر ـ لكى يعلنوا « **موت الانسان** » ، أو لكى ينادوا ـ على أقل تقدير ـ بأن « الموجود البشرى هو الآن فى النزع الأخير » ! وكان طبيعيا ـ فى عصر احتضار الانسان ـ أن تظهر فى آفاق جمهورية البشر . التى أصبح المثل الأعلى فيها هو « الربوط » Robot أو « الانسـان الآلى » ، « **ألوهية** » جديدة تتناسب مع روح هذا العصر . فكان أن قامت « **البنية** » ، لكى تعلن أنها هى وحدها « الهنا الأعلى » !! ولم تلبث كلمة « البنية » أن أصبحت « تقليعة » ، أو « موضة » ، أو ان شئت فقل « بدعة » . يتحمس لها كل الفرسـان ، ويتغنى بذكرها الركبان . ويتردد اسمها على كل لسـان ! أجل ، فان « البنية » لم تعد مجرد مفهوم علمى أو فلسفى يجرى على أقلام علماء اللغة . وأهل الأنثروبولوجيا ، وأصحاب التحليل النفسى . وفلاسفة « الابستمولوجيا » ، أو المهتمين بتاريخ الثقافة فحسب . بل هى قد أصبحت أيضا « المفتاح العمومى » : passe - partout الذى يهيب به رجل الأعمال ، والنقـابى . وعالم الاقتصـاد . والمربى . والنحوى . والناقد الأدبى ، والمخـرج السينمائى .

ورجل الاعلام ، والقصاص ، ومصمم الأزياء ، والمهتم بشؤون الطهو ... الخ ! ولا شك أن كل هذه « التطبيقات » التى عرفها منهج « التحليل البنيوى » ، هى التى جعلت من « البنية » كلمة واسعة ، فضفاضة ، لا تكاد تعنى شيئا ، لأنها تعنى كل شىء !

أستغفر الله ! ، فما كان لكلمة « البنية » أن تصبح « غير ذات موضوع » ، وهى الكلمة السحرية التى تحوى من المعانى ما لا حصر له ، حتى لقد قيل عنها انها «لفظ متعدد الدلالات polysémique صحيح أن البعض قد وضع هذه الكلمة جنبا الى جنب مع غيرها من الكلمات الأخرى الذائعة ، ذوات المعانى المتعددة ، من أمثال كلمات « الثقافة » ، و « العمل » ، و « القيمة » ، و «الاشتراكية» ، وما الى ذلك ، ولكن من المؤكد أن كلمــة « البنية » تتجــاوز فى غموضها ولبسها كل هذه الكلمات ! ومع ذلك ، فانه على الرغم من أن هناك « موضة » سائدة قد أصبحت تفرض على الكاتب أن يستخدم ــ بحق أو بغير حق ، فى موضعها أو فى غير موضعها ــ كلمة « البنية » التى تحمل طابع « العصرية » . الا أنه ربما كان السر فى رواج هذه الكلمة (التى كادت تصبح كالعملة الممسوحة لفرط تداولها) هو شعور الانسان المعاصر بالحاجة الى الامساك بوحدة الواقع (التى كاد التعقد أن يمزقها) ! والحق أن لفظ « البنية » يحمل فى تضاعيفه تحقيق حلم العقل البشرى الذى طالما حاول وضع اليد على « الموضوع » من أجــل احتباسه فى شباك نظامه العقلى ، وكأن « البنية » نفسهــا هى تلك « الوحــدة » الجديدة التى تضمن للعقل فهم الواقع والتأكد منه والسيطرة عليه من جهة ، واشباع حنينه الى النظام الأولى المفقود من جهة أخرى ! ولا شك أن « البنية » ــ كما سنرى فى ثنايا هذا البحث ــ ليست مجــرد تعبير عن ذلك « الكل » الذى لا يمكن رده الى مجموع أجزائه ، بل هى أيضا تعبير عن ضرورة النظــر الى « الموضوع » على أنه « نظام » أو « نسق » ، حتى يكون فى الامكان ادراكه أو التوصل الى « معرفته » . ولعل هذا هو السبب فيما ذهب اليه بعض النقــاد من أن وراء « البنيوية » ابستمولوجيا خفية تحلم بضرب من « الوضعية الجديدة » !

ولكن ، ماذا عسى أن تكون هذه «**الوضعية الجديدة**» التى تجعل من «**البنيوية**» طلاقا بائنا مع كل فلسفة ؟.. وهل من الصحيح

أن مفهوم « البنية » يمثل « قطيعة ابستمولوجية » مع كل «فلسفة» تتخذ نقطة انطلاقها من « الذات » أو « الكوجيتو » ؟ هذا ما يرد عليه ليفي اشتراوس ـ شيخ البنيويين المعاصرين ـ بقوله انه لا بد لنا من أن ندير ظهورنا لكل ما هو « معاش » vécu ، من أجل التوصل الى فهم « الواقع » : le réel · ومن هنا فان ليفي اشتراوس يرفض كلا من الفنومنولوجيا ، والوجودية ، نظرا لأن كلا منهما تسلم بوجـود « استمرار » أو « اتصـــال » بين « المعاش » و « الواقعي » ، في حين أنه لا سبيل الى بلوغ «الواقع» ـ فيما يقول زعيم البنيوية الأنثروبولوجية ـ اللهم الا انطلاقا من عملية تنحية « المعاش » (حتى لو اقتضي الأمر ـ من بعد ـ معاودة ادماجه في نسـق موضوعي يكون قد تم تطهيره من كل شوائب النزعة الوجدانية) · وأما السر في رفض ليفي اشتراوس للوجودية ـ بصفة خاصة ـ فهو يرجع الى أنها لا تمثل في نظره تفكيرا مشروعا ، اذ أنها من جهة تظهر ضربا من التواطؤ مع أوهام الذاتية ، كما أنها من جهة أخرى ترقى ببعض الاهتمامات الشخصية الى مستوى المشكلات الفلسفية · وعلى العكس من ذلك . نجد ليفي اشتراوس يشـيد بكل من « التحليل النفسي » و « التحليل الماركسي » (جنبا الى جنب مع « الجيولوجيا ») ، مؤكدا أن منهج هذه الدراسات العلمية الثلاث يقوم أولا وبالذات على نوع خاص من الفهم ، ألا وهو ذلك الذي يرد نمطا من الواقع الى نمط آخر ، معتبرا أن « الواقع الحقيقي » لا يمكن أن يكون هو « الواقع الظاهري » (المباشر) ، وأن من شأن طبيعة « الحق » أنها لا تتجلى الا من خلال ذلك الجهد الذي تبذله في التهرب منا والتحامي عنا ! ولهذا نجد ليفي اشتراوس يقيم تعارضـا بين « محسوس » السطح الظاهري ، و « معقول » النظام الخفي ، لكي يضفي على هذا « المعقول » صفة « الحقيقي » ، مؤكدا في الوقت نفسه ضرورة الوصول الى « عقـلانية بنيوية » ، تكون بمثابة « **عقلانية فوقية** » !

والحق أن « بنيوية » ليفي اشتراوس ـ في أصلها ـ انما هي محاولة علمية من أجل القيام بحفريات جيولوجية في أعمق أعماق التربة الحضارية ، بدلا من الاقتصار على تقديم وصف جغرافي سطحي لبعض ربوع الثقافة البشرية · وليس الجديد في هـذه

« الحفريات » هو رفض كل من المنهج التاريخي الثقافي من جهة ، والمنهج الوظيفي من جهة أخرى ، وانما الجديد هو استخدام منهج « التحليل البنيوي » من أجل الكشف عن أصالة « الاتنولوجيا » بوصفها علما يزيح النقاب عن الطبيعة اللاشعورية للظواهر الجمعية • ولا شك أن زعيم الحركة البنيوية الأنثروبولوجية مدين بهذا المنهج ـ كما اعترف هو نفسه ـ لعلم « اللسانيات » عموما ، و « علم الأصوات » (أو الفونولوجيا) عند تروبتسكوى (Troubetskoï) بصفة خاصة • والواقع أن « علم الأصوات » قد لعب ـ بالنسبة الى العلوم الاجتماعية ـ نفس الدور التجديدي الذي لعبته الفيزياء النووية بالنسبة الى مجموع العلوم الدقيقة • وقد حاول تروبتسكوى تحديد هذه الثورة المنهجية التي جاءت بها « الفونولوجيا » . فحصرها في المبادىء الأربعة التالية (التي يقوم عليها المنهج الفونولوجي كله) ألا وهي : ـ

أولا : لا يهتم علم الأصوات بدراسة الظواهر اللغوية **الشعورية** بل هو يهتم بدراسة البنية السفلية **اللاشعورية** •

ثانيا : لا يدرس علم الأصوات « الحدود » ـ منفصلة ـ ، بل هو يدرس « **العلاقات** » القائمة بين الحدود •

ثالثا : ترى « الفونولوجيا » أن ألعاب هذه « العلاقات الضرورية » (من ضروب تقابل وأشكال تنظيم) تؤلف « **نسقا** » صارما محكما •

رابعا : لا يسير هذا العلم على نهج تجريبي ، انطلاقا من وقائع ملاحظة ، بل هو يسير على نهج منطقي استنباطي ، انطلاقا من نموذج قد تم تركيبه (أو انشاؤه) ؛ مما يسمح له بالوصول الى **قوانين عامة** •

ولم يتردد ليفي اشتراوس في تطبيق هذا « النموذج الفونولوجي » على الوقائع الاجتماعية . واثقا من أنه لا بد « لعلوم اللسان » من أن تكون مثالا يحتذى من جانب سائر العلوم الاجتماعية الأخرى . ومدركا في الوقت نفسه أنه لا بد للبنيوية من أن تجيء فتحل محل « النزعة الذرية » atomisme ، خصوصا بعد أن ثبتت خصوبة « الفرض البنيوي » في مجال فهم الكثير من الظواهر اللغوية والانثروبولوجية •

وهذا ميرلو بونتى نفسه (آحد أعلام الوجودية الفرنسية) يكتب فى مقال له تحت عنوان : « **من موس** Mauss **الى كلود ليفى اشتراوس**» فيقول : « ان هناك نظاما عقليا بأكمله قد آخذ يتحدد بظهور مفهوم « **البنية** » ؛ ذلك المفهوم الذى يلاقى اليوم من النجاح فى كافة المجالات ما يدل على أنه يشبع حاجة عقلية هامة (من حاجات عصرنا) ... ولا غرو ، فان البنية لتكشف أمامنا طريقا جديدا ينأى بالفكر البشرى عن محور « الذات والموضوع الذى طالما هيمن على الفلسفة ابتداء من ديكارت حتى هيجل .. » . ولا يجد بارت Barthes مانعا من التسليم مع ميرلو بونتى بأن « البنيوية » قد فتحت أمام الفكر البشرى المعاصر آفاقا جديدة ، ذات أبعاد واسعة . ولكنه يذكرنا بأن السر فى هذا الفتح الكبير الذى جاءت به « البنيوية » هو أنها قد أصبحت بمثابة « **اللغة الشارحة لكل حضارتنا المعاصرة** » .

والحق أن انسان القرن العشرين قد بدأ يعرف ذاته ــ ان لم نقل يعرفها ــ بأنها مجرد « **بنية** » ، وأنه هو نفسه « انسان **دال** » homo significans ، أو أنه « **صانع المعانى** » وربما كانت كل قيمة البنيوية انما تنحصر فى كونها تفسح المجال أمام تساؤل علمى جديد يطرحه المفكر على العالم ، ولكن بلغة تنطوى على تغيير جذرى عميق فى صميم معايير المعرفة . وبيت القصيد هنا أن « البنيوية » تشدد على عملية « الصناعة » . لا على « المعانى » نفسها ! ومهما يكن من ضيق الكثيرين بهذا الاهتمام الكبير الذى أصبحت « اللغة » تحظى به على يد « البنيويين » . وغيرهم من مفكرى هذا العصر ، فان الذى لا شك فيه ــ كما يقول بارت مرة أخرى ــ هو أنه « **ما يزال علينا أن نستكشف عالم اللغة ، على نحو ما نستكشف الآن عالم الفضاء** وربما أصبح هذان الكشفان هما أهم سمة يتميز بها عصرنا . » . ولا نزاع ــ اليوم ــ فى أن « البنيوية » قد أصبحت بالفعل أكثر الحركات الفكرية المعاصرة وعيا بالطابع **اللغوى** لشتى المنتجات الصناعية للانسان . لدرجة أنها هى وحدها اليوم ــ فيما يقول بعض دعاتها ــ التى قد تستطيع اعادة طرح مشكلة « الطابع **اللغوى** للعلم . » ، وآية ذلك أن الموضوع الذى أخذت « البنيوية » على عاتقها الاهتمام بالبحث فيه . انما هو « **اللغة** »(كل لغة) . ومن هنا فقد ابستحالت

« البنيـوية » ــ ان من حيث أرادت أو من حيـث لم ترد ــ الى « لغة شارحة لحضارتنا » (أو ان شئت فقل « ميتا ــ لغة » : méta - langage للثقافة المعاصرة) . ولكن هـذا لا يمنـع بعض البنيويين أنفسهم من التسليم بأنه لا بد لهذه المرحلة نفسها من أن تتجاوز ــ ان آجلا أو عاجلا ــ نظرا لأن هذا التعارض بين « لغة موضوعات » و « لغة شارحة » (أو ميتا ــ لغة) لا بد من أن يخضع ــ فى خاتمة المطاف ــ لذلك النموذج الموروث من قديم الزمان ، ألا وهو « نموذج علم بغير لغة » !

بيد أننا حتى لو سـلمنا مع بارت بأنه لا بد من أن يأتى يوم يصبح فيه « التحليل البنيوى » نفسه مجرد « لغة » من « لغات الموضـوعات » ، تفتقر بدورها ــ هى الأخـرى ــ الى « لغـة شارحة » ، أو الى « نسق » أعلى منها يتكفل بتفسيرها ، فان هذا لن يمنعنا من القول بأن « البنيوية » ــ فى الوقت الحاضر ــ تمثل مرحلة ضرورية هامة من مراحل سير العلوم الانسانية ، ان لم تقل من مراحل تقدم الوعى البشرى نفسه ! صحيح أن تحـول « البنيوية » الى « موضة فكرية » قد أفسد على أصحابها الشىء الكثير (مع العلم بأنه ليس المهم فى « الموضة » أن تناصرها أو أن تهاجمها ، بل المهم أن تتحدث عنها) . ولكن من المؤكد أنه لم يعد فى وسع مؤرخ الفكر المعاصر فى الربع الأخير من القرن العشرين أن يتجاهل هذه الحركة التى ملأ أنصارها وخصومها الملايين من الصفحات . ان فى مدحها والاشادة بها ، أو فى ذمها والانتقاص من قدرها ! ولعل أسـوأ ما تعرضت له « البنيوية » فى الأيام الأخيرة هو ولع الكثيرين من أدعياء العلم والفلسفة باقحام كلمة « البنية » ــ فى مناسبة وفى غير مناسبة ــ حتى لقد أصبح فى الكثير من الاستعمالات المعاصرة لهـذه الكلمة « ايهـام » أو « تعمية » . وكأن فيها من « السحر » أكثر مما فيها من « علم » . أو كأن هؤلاء الأدعياء يجهلون تماما أن « البنية » لا « توجد » بالفعل فى صميم « الأشياء » ، وانمـا هى مجـرد « فرض » يستخدمه العلماء كأداة ناجعة للبحث !

ويتساءل بعض النقاد ــ حتى منذ الآن ــ عن مستقبل البنيوية ، فلا يكاد يتصور قوم منهم أن يكون لمثل هذه الحركة التى تعلن « موت الانسان » ، و « موت الذات » ، و « موت التاريخ » ، بل

ى « موت الفلسفة » نفسها . أى شأن يذكر فى الحضارة البشرية المقبلة ؛ بينما يرى آخرون أن « البنيوية » حركة علمية ذات دلالة فكرية هامة ، فهى لا يمكن أن تختفى فى مستقبل قريب أو بعيد ، اللهم الا اذا تنكر الفكر البشرى لكل محاولة جادة من أجل فهم الاعماق الخفية اللاشعورية للرمزية البشرية ! وعلى الرغم مما يزعمه البعض من أن « البنيوية » دعوى مادية « ميكانيكية » تستعيض عن « الانسان : صانع التاريخ » بعبارة : « **اله هو الذى يعمل** » ، وتحل محل « الحدث » مفهوم « النسق » (أو « النظام ») ، وتستبدل بـ « التغير » فكرة « التأليفات الباطنية » ، ظنا منها بأنها تستطيع ــ عن هذا الطريق ــ تجاوز المزالق والمآزق التى وقع فيها فلاسفة التاريخ ، وأصحاب الميتافيزيقا ، الا أن النجاح الذى أحرزه بعض الباحثين البنيويين فى الكثير من ميـادين العلوم الانسانية قد أقام الدليل القاطع على أن التفكير البنيوى قادر على خلق « العقلانية » فى العديد من المجالات التى لم تكن بعد قد عرفت مثل هذا التنظيم الفكرى · ومهما اختلفنا مع بعض البنيويين القائلين بأن ثمة قواعد سلوكية أقدم من التـاريخ ، وأوســع (أو أشمل) من الاضطراب السطحى للأحداث ، فان هذا الاختلاف لن يمنعنا من التســليم مع بعض مؤرخى الفكر المعاصر بأن « البنيات » التى يقترحها بعض الباحثين البنيويين (وعلى رأسهم ليفى اشتراوس) تتكفل فعلا بتفسير عدد أكبر من الظواهر (بالقياس الى الكثير من المناهج العلمية السابقة) · ولماذا لا نمضى الى حد أبعد من ذلك فنقول انه على الرغم من كل تحفظ قد نبديه بازاء حمــلات بعض البنيويين ضــد « النزعة الانسانية » ، أو ضد « الميتافيزيقا » ، أو ضد « فلسفة التاريخ » ، فاننا لا نظن أن تكون « البنيوية » مجرد « أداة ذهنية قد شــاء المجتمع القمعى اللجوء اليها من أجل تخليد نماذجه المتحجرة » (كأنما هى « ايديولوجيا » يصطنعها المجتمع « التكنوقراطى » لمواجهة دعاة الحرية ، والالتزام ، والثورة ··· الخ ؟ ! صحيح أن خصوم البنيويين يقولون ان هذا النمط من أنماط التفكير لم يكن ليظفر بأى نجاح ، لولا ضعف الاتجاه الوجودى من جهة وعقم الفلسفة الجامعية التقليدية (فى فرنسا) من جهة أخرى ولكن من المؤكد أن انتشار أية « موضة فكرية » لا بد من أن يكون

شاهدا على ما فى هذه « الموضة » من خصوبة فكرية تستجيب لحاجات العصر !

فهل نقول مع بعض النقاد ان « البنيوية » هى لسان حال ذلك الانسان المعاصر الذى لم يعد يؤمن بالفلسفة، ولكنه مع ذلك يأبى الا أن يكون فيلسوفا ؟ ! ان أصحاب هذه الدعوى ليقررون أن الكثيرين من المتشككين فى جدوى التفلسف لم يجدوا أمامهم مخرجا آخر سوى الالتجاء الى « العلوم » ، من أجل البحث فيها عن « نماذج » ، و « بنيات » ، و « مخططات » ، قد تسمح لهم بالتخلص نهائيا من كل ميتافيزيقا . وما الاستغراق فى المباحث اللغوية ، والاهتمام بدراسة الاقتصاد السياسى ، والانهماك فى الاطلاع على بعض الملخصات فى نظرية المجاميع الرياضية ، سوى مظاهر — بين أخرى كثيرة — لرغبة بعض المشتغلين بالفلسفة فى التحرر من كل « ايديولوجيا » ، والعمل على التواجد فوق أرض علمية صلبة لم يعد يشيع فى أجوائها عفن المثالية ! ولعل هذا هو السر — أو هكذا يقول أصحاب هذه الدعوى — فيما أصبحنا نراه اليوم ، على صفحات الدوريات والمجلات ، من أشكال وتخطيطات ذات طابع علمى جميل ، فضلا عن الصيغ والمعادلات المشفوعة بعلامات الزائد والناقص ، الى جانب الكثير من الرموز الرياضية الأخرى : وكأن كلمة « البنية » (بكل ما تنطوى عليه من نماذج رياضية أو مضامين علمية) هى « كلمة السر » (« افتح يا سمسم » !) الكفيلة بفتح كل أبواب « العلم » الموصدة فى وجه أو وجوه الفلاسفة ! ونحن نوافق أصحاب هذه الدعوى على أن من بين المتحمسين للحركة البنيوية جماعة من المتمسحين بأهداب العلم ، ممن وقع فى ظنهم أن المعرفة الجادة هى طائفة من الاستعارات ، أو مجموعة من الأشكال والعلامات . ولكننا لا نظن أن يكون من العدل فى شىء أن تؤخذ « البنيوية » بجريرة هؤلاء ، خصوصا أن من بين أعلامها باحثين ممتازين أخذوا على عاتقهم — فى صبر وأناة — أن يفضوا شفرات الطبيعة اللاشعورية للظواهر الاجتماعية . وأن يكشفوا عن الطابع الرمزى للثقافة البشرية فى شتى صورها وأشكالها .

صحيح أن مؤرخ الفكر المعاصر قد أصبح يلتقى اليوم بالكثير من الادعاءات العريضة والمزاعم المتبجحة ـ من جانب بعض أدعياء البنيوية ـ . ولكن كل هذه الآمال الكبرى التى يعلقها البعض على مستقبل الحركة البنيوية فى مضمار العلوم الانسانية ، لا يمكن أن تكون مجرد أحلام واهمة ليس ما يبررها . واذا كان ريمون بودون R. Boudon قد ختم كتابه النقدى الموسوم باسم « ما جدوى مفهوم البنية ؟ » بقوله « .. انه ليس ثمة فائدة كبرى يمكن أن ترجوها مباحث علمية مثل علم الاجتماع أو الاقتصاد ـ ولا نقول النقد الأدبى ـ من وراء « البنيوية » ... وليس يكفى أن يعلن المرء أن موضوعه يمثل « كلا » أو أنه ينظر اليه على أنه « بنية » ، حتى يصبح لهذا السبب عينه ipso facto أكثر معقولية . وحسبنا أن نتذكر أن هناك خمسة وعشرين قرنا ـ فى مضمار علم الأحياء ـ تفصل بين ما قد يصح أن نسميه باسم بنيوية أرسطو الفلسفية من جهة وبنيوية شرنجتون العلمية والسبرنيطيقا : Cybernétique من جهة أخرى . » : فان من واجبنا ألا نجارى هذا الباحث فى تشاؤمه المفرط من جدوى استخدام مفهوم « البنية » فى الكثير من الدراسات . وآية ذلك أن استخدام مفهوم « البنية » ، على المستويين النظرى والعملى ، قد أصبح اليوم ضرورة علمية ملحة لا غناء عنها . وربما كانت كل قوة « البنيوية » انما تكمن ـ على وجه التحديد ـ فى هذه الضرورة الملحة . فضلا عما للبنية ـ بوصفها العامل المشترك بين مفاهيم « اللاشعور » ، و « اللغة » . و « الثقافة » ـ من دور كبير فى حل مشكلة الحضارة الانسانية بصفة عامة . ولعل هذا ما عناه العالم اللغوى الفرنسى المعاصر بنفنست Benveniste حين كتب يقول : « ان المشكلة التى سيكون علينا ـ بالأحرى ـ أن نواجهها فى مستقبل قريب انما هى مشكلة اكتشاف الأساس المشترك لكل من اللغة والمجتمع ، والوقوف على المبادىء التى تتحكم فى هاتين البنيتين ، وذلك أولا وقبل كل شىء من خلال عملية تحديد الوحدات التى تقبل المقارنة فى الواحدة منهما والأخرى . والعمل على استخلاص ما بينهما من علاقات اعتماد (أو توقف) متبادل ... » . ومعنى هذا أن « البنيوية » قد فتحت أمام العقل البشرى آفاقا جديدة

لعلم انسانى كلى شامل ، ألا وهو : « علم التواصل العام » .
وهذا ما شرحه لنا ياكوبسون Jackobson في كتابه : « مقالات في علم اللغة العام » (الذى ظهر منه الجزء الأول سنة ١٩٦٣ . بينما ظهر الجزء الثانى منه سنة ١٩٧٣) حين حاول أن يبين لنا كيف حدث ـ بشكل تدريجى ـ في عالم الفكر اللغوى ، ضرب من التوسع أو الامتداد ، حتى لقد أصبح هذا التفكير اللسانى يكاد يستوعب كل علوم الانسان . وهنا نجد ياكوبسون يميز بين ثلاثة مستويات تدرجية متعاقبة : أولها مستوى علم اللغة (أو اللسانيات) الذى يهتم بدراسة التواصل من خلال الرسائل اللفظية، وثانيها مستوى السميوطيقا(او السيمائيات)Sémiotique التى تدرس كل أنواع الرسائل كائنة ما كانت (بما فيها الرسائل اللفظية) . ثم أخيرا الأنثروبولوجيا الاجتماعية والاقتصادية التى تعنى بالبحث في التواصل بصفة عامة ، سواء أكان ذلك عن طريق الرسائل اللفظية أم عن طريق أى نوع آخر من الرسائل كائنا ما كان .

ولئن تكن « السميوطيقا ـ كما لاحظ بعض النقاد ـ ما تزال بعد دراسة ناقصة لم تقطع أشواطا كبيرة على درب التقدم ، الا أن من المؤكد أن تطبيق « المنهج البنيوى » على هذه الدراسة يبشر بالكثير من النتائج المثمرة ، ان في المستقبل القريب أو البعيد . ومهما يكن من غموض مفهوم « العلامة » : signe ، وصعوبة الاهتداء الى « البنية » في مضمار الكثير من « العلامات » ، فان الذى لا شك فيه هو أن علوم الانسان تفيد الكثير من وراء تلك الكشوف التى يحققها اليوم أهل « السيمائيات » في مضمار الأزياء ، والأساطير ، ووسائل الاعلام ، والنقد الأدبى ، وعالم الطهو ، وآداب المائدة ، الخ .. وحتى لو سلمنا مع البعض بأنه ليس من حق أهل « البنيوية » أن يعولوا كثيرا على نتائج « السميوطيقا » . فاننا لن نجد مفرا من الاعتراف بأن في وسع « البنيوية » الجادة أن تركن ـ بكل اطمئنان ـ الى نتائج « علم اللغة » من جهة ، وبعض نتائج « الأنثروبولوجيا » من جهة أخرى . فقد أثبت هذان العلمان أنهما أهل لكل احترام .

وأما في مجال علم الاجتماع ، فاننا نلاحظ أن مفهوم

« **البنية** » يشير في العادة الى التركيب أو **البناء** الذي يكون من انشاء الفكر العقلاني · وهذا هو السبب في أن دعاة **البنيوية** الاجتماعية يأخذون على أنصار النزعة **الوظيفية** (كما سنرى من بعد بالتفصيل) نظرتهم **الواقعيـــة** الى « الوظيفة » · واذا كان أصحاب الاتجاه الوظيفي يستندون في كل منهجهم الى مســلمة أساسـية مفـادها أن المجتمع يكون « **كلا** » متسقا ، فان أهل الاتجاه البنيوي ـ على العكس من ذلك ـ لا يوحدون بين « المجتمع » وبين « الكائن الحي » ، ولا يسلمون بأن « الكيان الجماعي » هو عبارة عن « جهاز عضوي » ، بل هم يميلون الى اصطنــاع منهج (أو منــاهج) « المنطــق الرياضي » في النظر الى الظو هر الاجتماعية ، بدلا من الاستعانة بأدوات « السبرنيطيقيا » (على نحو ما تفعل النزعة الوظيفية) · والحق أن « الرياضيات » ـ اليوم ـ لم تعد مجرد أداة لصياغة الواقع الاجتماعي على نحو كمي ، بل هي قد أصبحت جهــازا منطقيا يعيننا على بناء « نماذج » ، وانشاء « بنيات » . يكون من شأنها أن تساعدنا على احالة العديد من المجالات التجريبية الى تشكيلات صورية · وعلى حين بقيت كلمة « بنية » ـ في كل من الفســيولوجيا وعلم النفس ـ مجرد مرادف لكلمة « **صورة** » (أو جشطلت) ، مع التشديد على أهمية شبكة العلاقات القائمة بين العناصر ، مما يسمح بظهور أشكال جديدة من المعاني أو الدلالات . نجـــد أن هـــذه الكلمة ـ في مضمار الدراسات الاجتماعيــة المتأثرة بعـــلم اللغــة وعلم الأصـــوات العــام ـ قد أخذت تنأى عن معاني « التنظيم » و « الوحدة العضوية » ، لكي تقترب من معـــاني « المجمــوع » و « التأليف الرياضي » · وهكذا أصــبحت « البنية » ـ لدى بعض رجــالات المدرســـة الاجتماعات البنيوية ـ أشبه ما تكون بـ البنية الجبرية » التي عرفها أحد علماء الرياضة المعاصرين بقوله : « انهــا مجموع يتألف من أية عناصر كائنة ما كانت ، ولكنها عناصر يتحدد فيما بينهــا قانون أو قوانين تتحكم في صياغتها وتكوينها وشـــتى عملياتها ··· وأما مجموع الشروط التي لا بد من توافرها في تلك العمليــات ، فهي تؤلف ما اصطلحنا على تســميته باسم « أوليات » أو « بديهيات » البنيــة ··· » · ولكن المشكلة انما

تكمن ــ على وجه التحديد ــ فى أن أهل الدراسات الاجتماعية أنفسهم كثيرا ما يستخدمون كلمة « البنيـــة » بمعنيين مختلفين (دون أن يفطنوا الى هذه الازدواجية) فنراهم ــ حينا ــ يعنون بها « الانتظام » العضوى « للكل » . ونراهم ــ حينــا آخــر ــ يأخذونها بمعنى « النمــوذج » ذى النمط الرياضى · وقد يكون من بعض أفضال مفهوم « البنية » ــ على رجالات علم الاجتماع ــ أنه من المفاهيم العلمية الخصبة التى اذا استخدمها الباحث الاجتماعى بشىء من الدقة والصرامة (دون الاقتصــــار على اصطناع منهج التمثيل السهل الرخيص) ، فانه قد يجد نفســه بازاء أفق جــديد ينفتح أمامه بعيـــدا عن كل من الفلســفة الاجتماعية من جهــة ، والدراسات الوصــفية الاتنوجرافية أو التعدادات الاحصائية من جهــة أخرى ، وبذلك يشــق الباحث طريقا وسطا بين الايدولوجيا من جهــة ، والنزعة التجريبية من جهة أخرى · ولكن مفهوم « البنية » ــ مع ذلك ــ يثير الكثير من الاشكالات : نظرا لأننا حين نتصور « البنية » على أنها « النموذج العقلى الصورى » الذى لا تزيد العناصر فيه عن كونهــا مجرد تجليات له ، فاننا عندئذ نتعرض لخطر اذابة الواقع العينى فى ثنايا ضرب من « المنطق الاجتماعى » socio - logique · ولا شك أن مثل هذه النزعة الصورية فى النظر الى الواقع الاجتماعى تستهدف بالضرورة لمأخذ خطير ألا وهو اغفال مسألة « المعنى » (أو « المعانى ») ، فى حين أن الظواهر الاجتماعية بطبيعتهــا ظواهر بشرية ذات دلالة (أو دلالات) · وهذا هو السبب فى أن عالم الاجتماع البنيوى ــ اليوم ــ قد أصبح يقدم لنــا دراسة علمية لا أثر فيها مطلقا لأية محاولة من أجل الفهم أو التفسير أو التأويل ، وكأننا قد أصبحنا بازاء مجرد « علامات » لا تعنى فى ذاتها أى شىء ، بل هى تكتسب كل دلالتها من القيم التى تمثلها داخل المجموع أو السياق ! وأما اذا قلنا عن « البنية » انهـــا النتيجة المترتبة على التضايفات المتعددة القائمة بين الوقائع ، فانها عندئذ لا بد من أن تفقــد نوعيتها الخاصــة ، لكى لا تدع أمامنا مجالا الا لمجرد الوصف ·

على أننا كثيرا ما ننسى ــ أو نتناسى ــ أنه ليس ثمة **ضرورة** تلزمنا باستخدام مفهوم « **البنية** » . وانما كل ما هنالك أن هذا

الاستخدام قد يكون مواتيا أو ملائما ، خصوصــا حين يعترف الباحث بأنه لا يستهدف من وراء استخدامه لهذه الكلمة سوى العمل على ادراك ما فى الواقع الذى يحلله من « اتساق » . فلا يجد مندوحة من افتراض وجـود علاقات توقف (أو اعتماد) متبادل بين العناصر المتمثلة فيه ، دون أن يتمكن مع ذلك ـ فى معظم الأحيان ـ من تحـديد القوانين التى تولد هــذا الواقع نفسه . وهنا قد يتوافر لدى البـاحث شـعور ضمنى بما فى موضوعه من « وحدة نسقية » ، ولكنه يظل عاجزا عن ابراز تلك الوحدة بشكل تصورى واضح ، ومن ثم فان لغته « البنيوية » ـ فى هذه الحالة ـ تخفى من مظـاهر الجهالة أكثر ممـا تكشف من معــارف حقيقية : نظرا لأنهـا تشــير الى أفق ما يزال بالنسبة اليه (على الاقل فى الوقت الحاضر) عسيرا بعيد المنال، وان كان وجه الخطورة فى الأمر أن عباراته قد توهم الآخرين بأنه قد بلغ هذا الأفق البعيد فى الواقع ونفس الأمر ! والحق أنه ليس فى تســمية أى موضـــوع باسم « **البنية** » ، أو فى مجرد الاشارة اليه على أنه يحمل « بنية » ، ما قد يخطو بنا الى الأمام ، على درب المعرفة . حتى ولا خطوة واحدة ، ما دمنا لا نستطيع بعد أن نصوغ مفهوم بنيته . وآية ذلك ـ كما سنرى من بعد عند الحديث عن معنى « البنية » ـ أن أى شىء كائنا ما كان ـ بشرط ألا يكون « عديم الشكل » : amorphe أصلا ـ يملك بالضرورة بنية ، ان لم نقل بأن الشىء المختلط المركب نفسه ـ على الرغم من كل ماقد ينطوى عليه تعقيده من مظاهر عماء ـ لا بد من أن يكون له هو الآخر تنظيمه الباطنى . والفارق كبير بين أن نقـول عن شىء ما ان له تنظيمه الباطنى الخاص ، وبين أن ننجح بالفعل فى تحديد قوانين ذلك التنظيم . ومن هنا فقد يكون من حقنا أن نتســاءل : أترانا نزداد علمــا ـ بحق ـ حين نتمكن من حصر عناصر « التوازن العرضى » (المؤقت) لبنية أى مجتمع ، أو حين نضع تلك العناصر بعضها الى جوار بعض ؛ معلنين أنها مترابطة فيما بينهما أوثق ارتباط ؟ ! أليس من المحتمل أن تكون بعض هذه العناصر حطاما ميتا لا قيمة له ، ولا حياة فيه ؟ ! وفضــلا عن ذلك ، ألا يحدث فى بعض الأحيان أن يجد المرء نفسه منساقا الى اضفاء طابع نسقى على « موضــوع زائف » (أو « شـبه

موضوع ») ، لمجرد أنه لم يتمكن بعد من تحديد معالمه ، أو تعيين مكانه ، أو الوقوف على محتواه ؟ وفي هذه الحالة . ألا يستهدف البحث لخطر الربط بين عناصر لا تنتمى الى نظام واحد بعينه ، أو كما نقول بلغة "الرياضــة الحديثة ، لا تنتسب الى مجموعة واحدة بعينها ؟ ·· لقد فطن ليفى اشتراوس الى هذا الخطر ، فاشترط ـ كمقدمة ضرورية لكل خطوة بنيوية يتخذها الباحث ـ أن يقوم أولا وقبل كل شيء بعملية تحديد دقيق للموضوع الذى يريد اخضاعه لمثل هذا التحليل · وأما ألتوسير فقــد كان أكثر صرامة : لأنه تطلب بادىء ذى بدء ادخال الموضــوع فى اطار مجاله الاشكالى، أعنى داخل ذلك « النسق » الفكرى الذى يسمح ببناء مفهومه ·

وهكذا نرى أن استخدام كلمة « بنية » بحسن نية ، لا يخلو أحيانا من مخاطرة ، خصوصا حين نكون بازاء علم لا يجد أمامه مفرا من الاعتراف (فى تواضع) بأن موضــوعه ما يزال ينــد عنه ـ فى صميم نسيجه الباطنى ـ ، وأنه لا يملك بعد الأدوات النظرية التى تؤهله لادراك ذلك الموضوع على النحو المنشود · والواقع أن استخدام كلمة « بنية » ـ فى هذه الحالة ـ لن يكون سوى محض تعالم وادعاء ، أو هو ـ على أحسن تقــدير ـ لن يكون الا استخداما لهذا اللفظ بطريقة سحرية ! وأخطر من ذلك أن يستخدم المرء هذه الكلمة ، حين يكون بصدد وقائع مركبــة (معقدة) ، لا يملك استيعابها والاحاطة بها ، فيعمد الى احتوائها فى طلاسم لفظية غامضة مختلطة بالضرورة ، لكى يخلص من كل ذلك الى استنتاج « مبدأ أولى » قابل للطعن حتما (وبصــورة خطيرة) ، ألا وهو الزعم بأن لتلك الوقائع طابعا نسقيا، تنظيميا· ولا شك أن المرء حين يقول عن أية واقعة انها تمثل « نظاما » (أو « نسقا ») ، فانه يرفع عنها كل «عرضية تاريخية» ، كما أنه يقضى فى الوقت نفسه على كل مبادأة حرة · ولكن ، اذا كانت بعض الموضوعات ، وبعض مستويات الواقع ، قابلة لمثل هذه المعالجة النسقية ، فهل لنا أن نستنتج من ذلك أن تكون هذه الطريقة فى البحث صالحة بالنسبة الى كافة الموضوعات الأخرى ؟ ألسنا هنا بازاء ضرب من « الامبريالية » التى حتى وان كانت بحسن نية ، فانها قد لا تخلو هى الأخرى من تجن على الواقع ؟

على أن هناك مجالا آخر لاستخدام كلمة « بنيــة » ، لعله أن يكون أدنى الى الوفاء بالمطلب المنشود من وراء الاستعانة بهذا المصطلح : فإن « الجمــاعة » ، و « التنظيم الاقتصـــادى » ، و « موضات الأزياء » ، وما الى ذلك ، تمثل موضوعات محددة نسبيا ، ومن ثم فإنها تقبل الخضوع ـ بدرجة تختلف شـــدة وضعفا ـ لمبدأ « التنسيق » أو « التنظيم » ٠ والمقصود بهـذه العملية التنسيقية وضع أو تحديد القواعد التى تخضع لها تلك الموضوعات فى سيرها الوظيفى ، وابراز أو تمييز العلاقات التى تربط بين شتى عناصرها ، وليس ما يمنع الباحث ـ حين يكون بازاء أمثال هذه الموضوعات ـ من أن يمضى الى حد أبعد من ذلك ، بحيث يضع نموذجا ـ أو نماذج ـ للعمليات الجارية على قدم وساق فى تلك المجالات ، سواء أكانت تلك النماذج نمــاذج اجتماعية ، أم اشكالا تخطيطية ، أم نماذج سبرنيطيقية أم غير ذلك ٠ ومثل هذه الموضوعات ، حين توصف بأنها « أنسقة » أو تنظيمات » ، فإن كلمة « النسق » أو « النظام » هنا هى وحدها التى تبرر القول بأن لها « بنيات » ، على اعتبار أن كلمة « بنية » هنا مرادفة لكلمة « نسق » ٠ ولكن اذا كان البعض يحرص فى هذه الحالة على استخدام كلمة « بنية » ، فما ذلك الا بســبب القصد العلمى الذى يتردد صداه من خلال المطامح المتضمنة فى تضاعيف هذه الكلمة ٠ والحق أنه ليس المهم أن نعمد الى وصف تنظيم أى موضوع ، بل المهم أن نقوم بدعمه أو تأسيسه ٠ ومعنى هذا أنه ليس يكفى أن نكتشف القانون الباطن لأى نسق أو نظام ، أو أن نقف على مجموع العــلاقات أو المتضايفات القائمة بين عناصره ، وانما ينبغى أيضا أن نتوصل الى الكشف عن القانون الذى يحدث (أو ينتج) هذا النسق ، أو على الأصح ، ينبغى لنا أن نستنبط هذا النسق من نظرية افتراضية استنباطية ، اذ هنالك ـ وهنالك فقط ـ نكون قد وصلنا بالفعل الى مفهوم « البنية » ٠

واذن فإن هنالك ثلاثة مستويات مختلفة لتحقيق « البنية » : مستوى قصديا ، ومستوى نسقيــا ، ومستوى بنائيا ٠ ولكن الاستعمال الدقيق لهـذا اللفظ لا يتم ـ فى الحقيقة ـ الا على المستوى الثالث ، حيث يصبح فى وسع الباحث اكتشاف قانون بناء المعطيات ٠ وأما على المستويين الأول والثانى ، فإننا نجد

أنفسنا بإزاء عمليتين مختلفتين تستلهمان مقصد « البنية » . ولكنهما لا تصلان الى الهدف الحقيقي المنشود من وراء استخدام المنهج البنيوى • وعلى حين أننا على المستوى الأول لا نكون الا بازاء « قصد » أو « نية » ، نجد أننا على المستوى الثاني نعلن أن للموضوع الذى ندرسه ، بنية » . بينما نحن نستطيع أن نقرر ، على المستوى الثالث ، أن هذا الموضوع هو نفسه « بنية » • وفارق كبير بين أن « يملك » الموضوع « بنية » ، وأن يكون هو نفسه « بنية » ! وسنرى من بعد أن الانتقال من هذا المستوى الثانى الى المستوى الثالث الذى يمثل اللحظة البنائية الحقة ، انما يتم حين يتحقق للباحث الانتقال من أفق العناصر وعلاقاتها ، الى أفق تكوين « المخطط النظرى » الذى يمكن ابتداء منه استنباط تلك العلاقات • وهذه الطفرة انما تتم حين يتمكن الباحث من انشاء « النموذج » أو « النماذج » ، انطلاقا من المعطيات نفسها ، ومتخيرا دائما أكثر النماذج بساطة ، من أجل العمل من بعد على الاهتداء الى « المجموع البنائى » الذى ينتمى اليه ذلك النموذج • وبيت القصيد أن نأخذ فى اعتبارنا ـ منذ الآن ـ أنه ليس أمعن فى الخطأ من أن نوحد (مثلا) بين « البنية » و « الواقع الاجتماعى » . فان كلا من « البنية » و « الواقع » يملك موجة طولية مختلفة ! وسيكون علينا ـ فيما يلى ـ أن نحاول اثارة « مشكلة البنية » على كافة هذه المستويات ، حتى نضع بين يدى القارىء صورة دقيقة لتلك الحركة الابستمولوجية المعاصرة « حركة البنيوية » ، التى قيل عنها بحق انها أحدثت أكبر ثورة كوبرنيقية فى مضمار العلوم الانسانية من جهة ، وفى مضمار الفلسفة بوصفها الوعى الثقافى لأى مجتمع من جهة أخرى • والله ولى التوفيق ؟

زكريا ابراهيم

الرباط فى ٧ مارس سنة ١٩٧٦

مقدمة

في الخمسينات ـ وعلى أعقاب الحرب العالمية الثانية ـ كان السؤال الدائر على كل لسان هو : « ما هي **الوجودية** ؟ » . واليوم ـ وبعد مرور حوالى ربع قرن من الزمان ـ أصبح الشغل الشاغل لمثقفي هذا الجيل هو التساؤل : « ما هي **البنيوية** ؟ » . وكما كان التساؤل عن « الوجودية » يقـود أصحابه الى طرح سؤال آخر : « من هم **الوجوديون** ؟ » ، أو « من هم الجديرون بلقب **وجوديين** ؟ » ، فان التساؤل عن « البنيوية » أيضا ، قد أصبح يقود أصحابه الى طرح هذا السؤال نفسـه : « من هم **البنيويون** ؟ ، أو : « من هم الجديرون بلقب **بنيويين** ؟ » .

بيد أننا ما نكاد نتساءل عن **أعلام البنيوية** ، حتى يبـادر البعض الى الاعتراض على هذا التساؤل نفسـه ، بدعوى أن « البنيوية **فكر بلا مفكرين** » ! ويتذكر المرء العبـارة المأثورة التي تقول : « انه قد يكون هناك علم بلا علماء ، ولكن لا يمكن أن تكون ثمة فلسفة بلا فلاسفة ! » ، فلا يملك سوى أن يتساءل : « اذا كانت البنيوية **فكرا بلا مفكرين** ، فهل لنا أن نستنتج من ذلك أنها **علم** ، لا **فلسـفة** ؟ » . واذا كانت **البنيويـة** « **علما** » ـ أو حركة **علمية** ـ فما الذي حفز الفلاسفة (أو المشتغلين بالدراسات الفلسفية) الى الاهتمام بهـا كل هـذا الاهتمام ؟ أليس من العجيب أن تلقى حركة علمية بحتة كل هذه العناية من قبل أرباب الفلسفة ؟ !

... الواقع أن الكثير من البنيويين ـ وعلى رأسهم العالم الانثروبولوجي الفرنسي كلود ليفي اشتراوس ـ قد أعلنوا منـذ البداية أن « **البنيوية ليست بأي حال من الأحوال « فلسـفة » ، وانمـا هي مجـرد « منهج » للبحث العلمي** » ... ـ وهذا جان بياجيه ـ عالم النفس السويسري المشهور ـ يختم كتـابه القيم عن « البنيوية » بقوله : « قصارى القول أن البنيوية منهج ، لا مذهب : وهي اذا اكتسبت طابعا مذهبيا ، فانها لا بد من أن تقود الى كثرة من المذاهب » . ولكننا حتى لو سلمنا مع بعض

دعاة البنيوية بأن حركتهم « منهج » لا « مذهب » : « علم » لا « فلسفة » : فاننا سرعان ما نلتقى بباحثين آخرين ــ من أمثال كانجيلم ــ يشكون حتى فى امكانية قيام « **منهج بنيوى** » ! ... وهذا فرنسوا شاتليه نفسه ــ وهو من المتحمسين للبنيوية ــ يعرب عن رأيه بصراحة فيقول : « انه ليس ثمة **مذهب** بنيوى ، بل ربما كان فى استطاعتى أن أذهب الى حد أبعد من ذلك فأقول انه ليس ثمة **منهج** بنيوى » ثم يستطرد هذا المفكر الفرنسى فيقول : « ان السمة المميزة للفكر البنيوى ــ على نحو ما أعرفه ــ هى فى الواقع حرصه الشديد على التزام حدود العلمية التامة » . وأما « البنيوية » ــ كمذهب ــ فهى فى رأى شاتليه مجرد « اختراع ابتكره الراغبون فى الانتقاص من قدر البنيوية » ! ولهذا يقرر شاتليه ــ فى آخر المطاف ــ أن « **البنيوية هى أشبه ما تكون بحالة ذهنية مشتركة** لا بد من العمل على اكتشاف السمات المميزة لها » .

والحق أننا لو أنعمنا النظر الى الاتجاهات الفكرية المتباينة التى نلتقى بها لدى كل من كلود ليفى اشتراوس ، وميشيل فوكوه ، وجاك لاكان ، ولويس ألتوسير (وهم فرسان البنيوية الأربعة) ، لوجدنا أنه ليس ثمة « **مذهب بنيوى** » واحد يجمع بينهم : لأن « البنيوية » التى ألفت بينهم لا تكون مدرسة فلسفية (بمعنى الكلمة) ، على العكس مما هو الحال ــ مثلا ــ بالنسبة الى « الوجودية » أو « الماركسية » . ولعل هذا ما عبر عنه جان لاكروا حين كتب يقول : « ليس ثمة مذهب بنيوى ... ، بل ان **هناك ــ وهذا أمر له مغزى أعمق ودلالة أكبر ــ لقاءا** ذهنيا بصفة عامة ، ومنهجيا بصفة خاصة ، بين مفكرين متباينين **يعيشون معا عصرا واحدا بعينه** . ألا وهو عصر **انتهاء الايدولوجيات** ، وربما أيضا عصر انتهاء « النزعة الانسانية » ــ من حيث هى صورة من صور الايديولوجيا ــ . والحق أن كل **ما يجمع بين ليفى اشتراوس ، وفوكوه ، ولاكان ، وألتوسير ، انما هو ذلك المشروع العلمى** الذى أرادوا تطبيقه على معرفتنا بالانسان ... » . فالقول بأن « البنيوية » هى ــ أولا وقبل كل شىء ــ « **ابستمولوجيا** » : (**نظرية فى المعرفة**) . **لا** « **ايديولوجيا** » : (موقف عقائدى) انما يعنى أن « البنيوية »

لا تزيد عن كونها مجرد محاولة علمية منهجية لدراسة الظواهر عموما . والظواهر البشرية خصوصا ، من وجهة نظر « **البنية** » سواء أكانت البنية هى « النموذج » أو البناء الصورى . أم كانت مجموع العلاقات الباطنة المكونة لوحـــدة أى موضـــوع من موضوعات العلم ، وسواء أكانت « البنية » أداة فعالة ناجعة فى هذا العلم أو ذاك ، أم كانت مجرد وسيلة معرفية أكثر معقولية وأشـــد ملاءمة لمقتضى الحال بالقياس الى غيرها من الوســائل الأخرى السابقة أو الحالية ، وسواء أكان « النموذج اللغوى » (مثلا) هو النموذج الأساسى الأوحد الذى لا بد من استخدامه فى العلوم الانسانية ، أم كان من الضرورى تكييف كل « نموذج » مع الطبيعة النوعية لكل موضوع من مواضـيع البحث العلمى ... الخ .

غير أن القول بأن للبنيوية رسالة علمية : لأن النشاط الذى تقوم به يندرج تحت باب « النظر » أو « الابستمولوجيا » ، أكثر مما يندرج تحت باب « الفلسفة » أو « الايديولوجيا » ، انما هو فى الحقيقة قول ناقص لا يضع بين أيدينا سوى «نصف الحقيقة» ! والسبب فى ذلك أن البنيوية (كما لاحظ الكثيرون) تنطوى على **منظور فكرى** خاص يحمل فى طيـاته انقلابا فلسفيا حقيقيـا ، ويمثل ثورة كوبرنيقية من نوع جديد : نظرا لان من شأن هـذا المنظور البنيوى أن يجعل من « الذات » مجرد « حامل » ترتكز عليه « البنية » (أو « البنيات ») ، كما أن من شأنه أيضا أن يحيل « التاريخ » الى محض تعاقب اعتباطى لبعض « الصــور » (أو الأشكال ») . ولعل هذا ما عبر عنه فوكوه نفسه حين راح يقول: « ان النقطة التى شهدت هذه القطيعة انمـا تقع ـ على وجـه التحديد ـ يوم كشف لنــا ليفى اشـتراوس ـ بالنسـبة الى المجتمعات ـ . ولا كان ـ بالنسبة الى اللاشعور ـ عن وجـود احتمـال كبير فى أن يكون « **المعنى** » مجـرد تأثير سطحى . وعندما بين لنا كل منهما أن ما قد وجد قبلنا . وأن ما يدعمنا فى المكان والزمـــان . ان هـــو الا « **النسق** » أو « **النظام** » . Système ... . .

والواقع انه حينما صدر كتاب فوكوه المسمى باسم « **الألفاظ والأشياء** عام ١٩٦٦ ، وحينما ظهر على أعقابه مؤلف لاكان

الضخم الموسوم باسم « **كتابات** » (سنة ١٩٦٦ أيضا) . وهما الكتابان اللذان أحدثا ضجة كبرى فى عالم الفلسفة . كما حظيا بالكثير من الاهتمام من جانب النقاد . فان الذى لا شك فيه أن هذا الحدث المزدوج قد تسبب فى انزلاق « البنيوية » من مجال « المنهجية العلمية » الى مجال « الايديولوجيا » • وآية ذلك أن المنظور الفكرى الذى انطوت عليه هذه « البنيوية » الجديدة قد جاء مؤكدا للدعوى القائلة بأن فى تضاعيف هـــذا الاتجـاه الفلسفى الجديد انكارا لقدرة البشر على صنع تاريخهم الخاص. ورفضا لكل « نزعة انسانية » ، ومن ثم فقد راح البعض يؤكد أن النداء الخاص الذى اتحدت عنده كلمة « البنيويين » ، هو اعلان « **موت الانسان** » ! •

بيد أن الكثير من المدافعين عن الطابع العلمى المحض للحركة البنيوية (بوصفها مجرد منهج علمى للبحث) . قد وجدوا فى هذا المنظور الفكرى المزعوم الذى طالما نسبه اليهــا خصومها التقليديون من أنصار « الايديولوجيا الانسانية » . مجرد تشويه أو سوء فهم لصميم « الفكر الابستمولوجى البنيوى » • وهذا واحد من حماة البنيوية العلمية يسخر من دعوى «**موت الانسان**» التى ينسبها هؤلاء الخصوم الى « فلســفة » بنيوية مزعومة ، فنراه يقول : « لقد سرت بين الضفادع اشاعة ضخمة ، مؤداها أن البنيوية شىء أشبه ما يكون بالفلسفة . وأنها تريد القضاء على الكثير من الأشياء الطيبة ، ومن بينها « الانسان » بصــفة خاصة • وليس من العسير علينا أن نتصور الانفعال الذى تملك نفوس الضفادع : فانها تقاسم « نرجس » ولعه الشديد بالتردد على شواطىء الميــاه • ولكن ، اذا كان ثمـــة نتيجة لا بد من استخلاصها من عملية اقحام « البنيات » على تاريخ « نرجس » ، فتلك هى أنه لن يكون هو نفسه موجودا على الاطلاق ، لو لم يكن أمامه ــ فى الماء ــ تمثله الخاص لنفسه ، وسط تمثلات أخرى كتلك الخاصة بفروع الأشجار والطحالب المائيــة ، وأنه لولا معرفته بذلك « الغياب : Absence الذى نسجت منه تلك الصورة ، بل لولا ادراكه لذلك « الفــراغ » الذى تحجبه وكأنما هى منــه بمثابة نقاب ، لما أصبح فى وسعه (وهو الذى لا يزيد عن كونه نو الآخر مجرد « فراغ » أو محض « نقص » manque) أن يعود

الى الظهور من جديد فى تلك الصورة بوصفه ذاتا ... » .

ولا يعنينا ـ فى هذا المقام ـ أن نتوقف عند مضمون هذه العبارة الساخرة التى لا ترى فى دعاة النزعة الانسانية (من خصوم الفلسفة البنيوية) سوى مجرد « **ضفادع نرجسية** » وانما الذى يعنينا ـ على وجه التحديد ـ هو أن نكشف عن « البعد الفلسفى » ـ أو ان شئت فقل « الايديولوجى » ـ الذى انطوت عليه الحركة البنيوية . صحيح أن شيخ « البنيويين » المعاصرين ـ الا وهو ليفى اشتراوس ـ قد رفض أن يطلق عليه لفظ « فيلسوف » . وصحيح أيضا أن « البنيوية » ـ فى أصلها ـ قد ظهرت كتعبير عن حاجة الانسان المعاصر الى « نظرية فى العلم » . وكأنما هى مجرد اشباع لحاجته الى « **مشروعية نظرية** » . ولكن من المؤكد أن اعطاء الصدارة أو الأولوية « للنظر » ، والبحث عن « **لغة علمية** » قصوى لم يحولا دون ظهور « البنيوية » بمظهر « **الموقف الفلسفى** » ، وبالتالى فانهما قد خلقا من معارضة البنيوية للفلسفة ، صورة جديدة من صور « التفلسف » !

ولعل أكبر مظهر لهذا « الموقف الفلسفى » هو تلك الحملة التى طالما شنها البنيويون (وفى مقدمتهم كلود ليفى اشتراوس نفسه) على سارتر خصوصا فى كتابه « نقد العقل الجدلى » ، حيث تتجلى بوضوح نزعته الانسانية التاريخية . وسنرى ـ فى تضاعيف هذه الدراسة ـ كيف راق لبعض دعاة « البنيوية » (على الأقل فيما يقول خصومهم) أن يقذفوا بالنزعة الانسانية ـ فى شتى صورها ـ الى أسفل درك ، باعتبارها مجرد « حديث وهمى » أو « ايهامى » ! وهكذا أصبح البنيويون ينظرون الى « **التقدم** » على أنه مجرد « خداع بصرى » . ولم يعودوا يرون فى « المبادرة التاريخية » سوى محض « سراب » ! ولما كان « الانسان » ـ فى نظرهم ـ قد أصبح محاطا من كل صوب بما يسمونه **غير المتعقل** « L' impensé » . ولما كان « الفكر » ـ عندهم ـ لم يعد سوى سهم خاطف يخترق الانسان كومضة البرق ، دون أن يعرف له بداية (أصلا) أو نهاية . بل لما صار المنفذ الوحيد أمام الانسان هو أن يدع نفسه محمولا على ظهر « **النظام** » ، فليس بدعا أن يصبح الانسان ـ ان فى ثورته أم فى حركاته

الاجتماعية الأخرى من جمود ونكوص وغير ذلك « **مفعولا به** » ــ لا « **فاعلا** » ــ ! .

وحينما ظهرت محاولة **ألتوسير** لتفسير الماركسية تفسيرا علميا بنيويا ، دون الرجوع الى مفاهيم «الانسان» ، و«التاريخ» ، و « الممارسة » (البراكسيس) ، و « الاغتراب » (أو «الاستلاب» Aliénation). فهنالك تم نوع من **التلاقى** بين هذه **الماركسية العلمية** الجديدة من جهة ، وبين الحركة **البنيوية** من جهة أخرى . وقد كانت نقطة التلاقى بين الاتجاهين ــ على المستوى النظرى ــ انما هى تلك النزعة المضادة للانسانية (أعنى رفض تفسير التاريخ بالاستناد الى مفهوم « الانسان » أو « الذات ») . ولم تكن هــذه القراءة البنيوية الجــديدة لماركس ــ من جانب ألتوسير وتلاميذه ــ مجرد محاولة علميــة لتخليص الماركسية من التأويلات البرجماتية الرخيصة والأنظار السياسية الزائفة ، . وانما كانت أيضا تأكيدا لتلك « المعقولية البنيوية » التى كان من آثارها تصفية الماركسية من كل شوائب « الايديولوجيا » . من أجل استبعاد كل احالة الى البشر بوصفهم القوى الفعالة المحركة لصيرورة العملية التاريخية . وهكذا لم تعد « **البنيوية** » مجــرد حركة منهجيــة علميــة تبرز أهميــة مفهوم « **البنية** » فى تفسير الظواهر الفيزيائية ، والبيولوجية ، والسيكولوجية . والاجتماعية ، واللغوية ، والتاريخية .. الخ ، بل أصبحت شيئًا أكثر من مجــرد تطبيق للتحليــل البنيوى على بعض المجالات العلمية : اذ صارت المحور الذى تدور حــوله المشكلة الجذرية الكبرى التى تواجه عصرنا بأسره ، ألا وهى :

« **من يكون البشر ــ اليوم ــ بازاء أنظمتهم ، وما الذى أصبح فى وسعهم ــ الآن ــ أن يفعلوه لمواجهة تلك الأنظمة ؟** » .

أما اذا قال معترض : « ان كل هــذه المزاعم لا تبرر مطلقا الحاق « البنيوية » بـ « الفلسفة » ، خصوصا وأن كلا من ليفى اشتراوس ولاكان قد أعلن ــ بوضوح وصراحة ــ أن الجــهد العلمى الذى يقوم به هو الكفيل باستبعاد الفلسفة أو القضــاء عليها نهائيا » ، كان ردنا على هذا الاعتراض أن تفكير كل من ليفى اشتراوس ولاكان لا يمكن أن يفهم « خارج » نطاق الفلسفة لأنه تفكير يثير « مشكلة الحقيقة » ، ويحمل ــ ضمنا ــ تساؤلا

حـول « قيمة العـلم » • وحتى لو سـلمنا بأن « البنيوية » هى مجموعة العلوم المهتمة بدراسة « **العلامات** » signes أو «**أنسقة العلامات** » ، فلا بد لنا مع ذلك من محاولة التعرف على الوضع الحالى للمقال الفلسفى بعـد ظهور تلك « العلوم البنيوية » • ومعنى هذا ــ بعبارة أخرى ــ أنه قد أصبح علينـا اليـوم أن نتساءل : « ما الذى أصبح فى وسع الفيلسوف أن يقوله ، بعد النجاح الذى أحرزته الدراسات البنيوية فى مضمار علم اللغة ، والأنثروبولوجيا ، والتحليل النفسى ••• الخ ؟ » • وفضلا عن ذلك ، فان من المؤكد أن فلاسفة من أمثال فوكوه ، وألتوسير ، ودريدا ــ على الرغم من رفضهم لكل محاولة قد يراد بها الخلط بين تفكيرهم « والتفكير البنيوى » ــ انما يدينون بالشئ الكثير ــ فى‌صميم تفكيرهم الفلسفى ــ للدروس المنهجية التى لقنتهم اياها « العلوم البنيوية » • حقا انه ليس ثمة « مذهب » بنيـوى واحد يجمع بين كل هؤلاء المفكرين ، ولكن هناك ــ مع ذلك ــ مناخا فكريا مشتركا يبرر الجمع بينهم فى اطار فلسفى موحد • ولعل هذا ما حدا بالمفكر الفرنسى المعاصر جيل ديلوز الى القول بوجود سمات مشتركة تجمـع بين كل المنتسبين الى الحـركة البنيوية (ومن بينهم ياكوبسون (العالم اللغـوى) . وليفى اشتراوس (عالم الاجتمـاع) ، ولاكان (المحـلل النفسى) ، وفوكوه (الفيلسوف المجدد للابستمولوجيا) . وألتوسير (الفيلسوف الماركسى الذى أخذ على عاتقه معاودة تفسير الماركسية) ، وبارت (الناقد الأدبى) ••• الخ) ، وفى مقدمة هذه السمات اكتشاف المجال الرمزى كمجال ثالث ينضاف الى كل من مجـال الواقع ومجال الخيال ، والمناداة بنزعة مادية جديدة لا تكاد تنفصل عن اتجاه جديد معارض تماما لكل « نزعة انسـانية » ••• الخ •

ولسنا الآن بصـدد حصر السمات العـامة المشتركة بين « **البنيويات** » المختلفة (من رياضـية ــ منطقيـة ، وفيزيائية بيولوجية ، وسيكولوجية ، ولغوية ، واجتماعية ••• الخ) ، وانما حسبنا أن نقول ــ مع جان بياجيه ــ ان للبنيويات جميعـا **مثلا أعلى واحـدا مشتركا فى المعقولية** ، ألا وهو النظـر الى « **البنية** » باعتبارها نظاما مكتفيا بذاته ، لا يحتـاج فى ادراكه الى الاهابة بأية عناصر أخرى تكون غريبة فى طبيعتها عليه •

ولكننا ما نكاد نتجاوز هذا المثل الأعلى المشترك بين «البنيويات» جميعا في النظر الى «المعقولية»، حتى نجد أنفسنا بازاء اتجاهات نقدية متباينة، يتضح من خلالها تعدد الخصوم الذين ناصبتهم «البنيوية» العداء! فالبنيوية **الرياضية** (مثلا) قد قامت في الأصل لمعارضة تلك النزعة **التقسيمية** التي كانت تجزىء الموضوعات الرياضية الى أبواب مستقلة وفصول غير متجانسة، من أجل العمل على الاهتداء الى **الوحدة** – من خلال بعض ضروب «التشاكل»: والبنيوية **السيكولوجية** قد استهدفت – أولا وبالذات – نقد النزعة (أو النزعات) **الذرية** التي كانت تحاول رد المجاميع الكلية الى ارتباطات بين عناصر سابقة؛ والبنيوية **اللغوية** (على الأقل في صورتها الأصلية لدى العالم اللغوي السويسري فرديناند دي سوسير) قد جاءت معارضة للنزعات التطورية التاريخية التي كانت تفسر الظاهرة اللغوية بالاستناد الى المراحل الزمنية المتعاقبة التي مرت بها في تطورها؛ والبنيوية **الأنثروبولوجية** (عند ليفي اشتراوس بصفة خاصة) قد تحددت بمعارضتها لكل من النزعتين **الوظيفية** من جهة، **والتاريخية** من جهة أخرى: بينما نلاحظ أن البنيوية **الفلسفية** (خصوصا عند فوكوه والتوسير) قد تميزت بعدائها الشديد لكل نزعة **انسانية**، أو لكل رجوع الى «**الذات** البشرية»، بصفة عامة.

ولكن ربما كان أعجب ما في الأمر – بعد هذا كله – أن الكثير من «البنيويين» (أو من سماهم الناس كذلك) قد أصبحوا هم أنفسهم غير مستعدين لقبول هذه التسمية. والظاهر أن كلمة «**البنيوية**» نفسها قد أصبحت مثارا للكثير من الشبهات، لدرجة أن البعض قد أصبح يخشى استخدامها، معللا ذلك بأن «**البنيوية**» هي مجرد لفظة مائعة عائمة اخترعها بعض الصحفيين فهذا فوكوه – مثلا – يعلن أن ما يسمونه باسم «البنيويات» انما يمثل مجموعة متنافرة من المفكرين المتباينين الذين أريد لاسمه أن يزج بينهم – بدون وجه حق، وعلى الرغم منه –؛ ومن ثم فاننا نراه يقرر أن «**البنيوية**» «مقولة لا توجد الا بالقياس الى الآخرين، أعني أولئك الذين ليسوا هم أنفسهم كذلك»! وهذا لاكان يعجب أيضا لادراج اسمه تحت مقولة

«البنيويين» . وهو المحلل النفساني الذى نادى بضرورة «العودة الى فرويد » ، آخذا على عاتقه الالتزام بحدود مبحثـه العلمى بكل أمانة وصرامة · والواقع (كما لاحظ بعض الباحثين) أن لاكان لا ينتسب الى **البنيوية** على نحـو ما ينتسـب بعض المصورين الفرنسيين الى « مدرسة باريس » ، ولكن أبحاثه ـ مع ذلك ـ قد تلاقت مع أبحاث ليفى اشتراوس (الذى نراه يشـير اليه اشارات متعددة) ، مما جعل بعض الباحثين يدرسون فكره فى اطار « البنيوية » . نظرا لأنه قد مر بالمجال البصرى ـ ان لم نقل المجال المغناطيسى ـ للبنيوية · ولا غرو ، فقـد التقى جاك لاكان بليفى اشـتراوس (على نحـو ما التقى بكل من هيجل وماركس) ، دون أن يكون فى هذا اللقاء أى معنى من معانى الخضوع أو التبعية أو الانضـواء تحت أعلام فكرية واحـدة بعينها ! وهكذا نعود فنؤكد ـ مرة أخرى ـ **أن البنيوية لا تحيا على الانتماء الى مذهب واحد ، أو الانضواء تحت علم واحد ، بل هى تحيـا على مجموعة من « اللقاءاتالفكرية »** ·· (كما قال جان مارى أوزيا ـ بحق ـ) ·

الفصل الأول

ما هى « البنية » ؟

١ ــ ١ قد يكون من الأفضل لنا ــ بادىء ذى بدء ــ بدلا من أن نتساءل : « ما هى **البنيوية** ؟ » ، أن نتساءل : « ما هى **البنية** ؟ » . وعلى الرغم من أن كلمة « **البنية** » ــ فى لغتنا العربية ــ لا تمثل كلمة عادية تجرى بكثرة على أقلام الكتاب والباحثين ، إلا أن المعنى الاشتقاقى لهذه الكلمة بادى الوضوح : لأنها تنطوى على دلالة معمارية ترتد بها الى الفعل الثلاثى : « بنى ، يبنى ، بناء ، وبناية ، وبنية » . وقد تكون « **بنية** » الشىء ــ فى العربية ــ هى « **تكوينه** » ، ولكن الكلمة قد تعنى أيضا « الكيفية التى شيد على نحوها هذا البناء أو ذاك » . ومن هنا فاننا قد نتحدث عن « بنية المجتمع » ، أو « بنية الشخصية » ، أو « بنية اللغة » ... الخ . وحين كان أهل اللسان العربى يفرقون فى اللغة بين « **المعنى** » **و** « **المبنى** » ، فانهم كانوا يعنون بكلمة « مبنى » ما يعنيه اليوم بعض علماء اللغة بكلمة « بنية » .

وأما فى اللغات الأجنبية ، فان كلمة « structure » مشتقة من الفعل اللاتينى « struere » بمعنى « يبنى » أو « يشيد » . وحين تكون للشىء « بنية » (فى اللغات الأوروبية) فان معنى هذا ــ أولا وقبل كل شىء ــ أنه ليس بشىء « غير منتظم » أو « عديم الشكل » amorphe ، بل هو موضوع منتظم ، له « صورته » الخاصة ، و « ووحدته » الذاتية . وهنا يظهر ضرب من التقارب الأولى بين معنى « **البنية** » ومعنى « **الصورة** » Forme ما دامت كلمة « بنية » ــ فى أصلها ــ تحمل معنى « المجموع » أو « الكل » ، المؤلف من ظواهر متماسكة ، يتوقف كل منها على ما عداه ، ويتحدد من خلال علاقته بما عداه .

وقد يكون من الحديث المعاد أن نقول ان لكلمة « بنية »

استعمالات خاصة فى العلوم المختلفة : من رياضة ، ومنطق ، وفيزياء ، وعلم احياء ، وانثروبولوجيا ، وعلم نفس ، ولغويات ... الخ . ولكن من المؤكد ان ابسط تعريف للبنية هو أن يقال انها **نظام** ـ او نسق ـ من **المعقولية** . فليست « البنية » هى « صورة » الشيء او « هيكله » أو « وحدته المادية » ، أو « التصميم الكلى » الذى يربط اجزاءه فحسب ، وانما هى أيضا « القانون » الذى يفسر تكوين الشيء ومعقوليته . وبعبارة أخرى يمكننا أن نقول ان البنيويين حينما يبحثون عن « بنية » هذا الشيء أو ذاك ، فانهم لا يتوقفون عند المعنى التجريبى الذى يضعه الواقع بين أيدينا ـ على نحو مباشر ـ ، وكأن كل ما يهمهم هو الوصول الى ادراك العلاقات المادية الظاهرية التى تحقق الترابط بين « عناصر » المجموعة الواحدة ، بل انهم يهدفون ـ اولا وقبل كل شيء ـ الى الكشف عن « النسق العقلى » الذى يزودنا بتفسير للعمليات الجارية فى نطاق مجموعة بعينها .

١ ـ ٢ ولنحاول ـ الآن ـ أن نتوقف عند بعض التعريفات العلمية المختلفة لكلمة « **بنية** » ـ لدى جماعة من أهل البنيوية ـ حتى نقف على الدلالة العلمية الدقيقة لهذه الكلمة التى طالما اختلف الباحثون فى تعريفها . ولنبدأ بهذا التعريف الشامل الذى يقدمه لنا عالم النفس السويسرى المشهور جان بياجيه حين يقول : ـ

« ان البنية لهى نسق من التحولات . له قوانينه الخاصة باعتباره نسقا (فى مقابل الخصائص المميزة للعناصر) . علما بأن من شأن هذا النسق أن يظل قائما ويزداد ثراء بفضل الدور الذى تقوم به تلك التحولات نفسها ، دون أن يكون من شأن هذه التحولات أن تخرج عن حدود ذلك النسق ، او أن تهيب بأية عناصر أخرى تكون خارجة عنه .

وقصارى القول أنه لا بد لكل بنية اذن من أن تتسم بالخصائص الثلاث الآتية . **الكلية ، والتحولات ، والتنظيم الذاتى** » .

والمقصود بالسمة الأولى من هذه السمات ـ ألا وهى **الكلية** Totalité ـ هو أن « البنية » لا تتألف من عناصر خارجية تراكمية مستقلة عن « الكل » ، بل هى تتكون من عناصر داخلية خاضعة للقوانين المميزة للنسق ، من حيث هو « نسق » .. ولا

ترتد قوانين تركيب هذا النسق الى « ارتباطات تراكمية » . بل هى تضفى على « الكل » من حيث هو كذلك خواص « المجموعة » باعتبارها سمات متمايزة عن خصائص « العناصر » وليس المهم فى « البنية » هو « العنصر » أو « الكل » (الذى يفرض نفسه على العناصر باعتباره كذلك) . وانما المهم هو « العلاقات » القائمة بين العناصر . أعنى عمليات التأليف (أو التكوين) . على اعتبار أن « الكل » ليس الا الناتج المترتب على تلك « العلاقات » أو « التأليفات » ، مع ملاحظة أن قانون هذه العلاقات ليس الا قانون « النسق » نفسه ، أو « المنظومة » نفسها .

وأما المقصود بالسمة الثانية ـ ألا وهى **التحولات** Transformations ـ فهو أن « المجاميع الكلية » تنطوى على ديناميكية ذاتية ، تتألف من سلسلة من التغيرات الباطنة التى تحدث داخل « النسق » أو « المنظومة » ، خاضعة فى الوقت نفسه لقوانين « البنية » الداخلية ، دون التوقف على أية عوامل خارجية . وليس الحديث عن ضرب من « التوازن الديناميكى » ـ عند بعض دعاة البنيوية ـ سوى تعبير عن هذه الحقيقة الهامة ألا وهى أن « البنية » لا يمكن أن تظل فى حالة سكون مطلق ، بل هى تقبل دائما من « التغيرات » ما يتفق مع الحاجات المحددة من قبل « علاقات » النسق و « تعارضاته » . صحيح ـ فيما يقول بياجيه ـ أن الحلم الأكبر للكثير من « البنيويين » هو تثبيت « البنيات » فوق دعائم لازمانية شبيهة بدعائم الأنظمة المنطقية ـ الرياضية ، ولكن من المؤكد أن ثمة علاقة متينة بين مفهوم « البنية » ومفهوم « التغير » أو بين « فاعلية » البنيات ، و « تكونها » أو « نشوئها » .

وأما المقصود بالسمة الثالثة ـ ألا وهى « **التنظيم الذاتى** » « Autoréglage » ـ فهو أن فى وسع « البنيات » تنظيم نفسها بنفسها ، مما يحفظ لها وحدتها ، ويكفل لها المحافظة على بقائها ، ويحقق لها ضربا من « الانغلاق الذاتى » . ومعنى هذا أن للبنيات قوانينها الخاصة التى لا تجعل منها مجرد « مجموعات » ناتجة عن تراكمات عرضية ، أو ناجمة عن تلاقى بعض العوامل الخارجية المستقلة عنها ، بل هى « أنسقة » مترابطة ، تنظم ذاتها ، سائرة فى ذلك على نهج مرسوم وفقا لعمليات منتظمة ، خاضعة لقواعد معينة ، ألا وهى قوانين « الكل » الخاص بهذه

. البنية » أو تلك · وعلى الرغم من أن كل « بنيــة » مغلقة على ذاتها . الا أن هذا « الانغلاق » لا يمنع « البنية » الواحدة من أن تندرج تحت « بنية » أخرى أوسـع ، على صورة « بنية سفلية » (أو تحتية) sous - structure · والمهم أن عملية « التنظيم الذاتي لا بد من أن تتجلى على شكل « ايقاعات » ، و « تنظيمات » ، و « عمليات » · وهذه كلها عبارة عن « آليات بنيوية » تضـمن للبنيات ضربا من الاستمرار أو للمحافظة على الذات ·

١ ـ ٣ فاذا ما انتقلنا الآن الى تعريف آخر للبنية . ألا وهو تعريف ليفي اشتراوس ، وجدناه يقرر بكل بساطة أن « **البنية تحمل ـ أولا وقبل كل شيء ـ طابع النسق أو النظام · فالبنية تتألف من عناصر يكون من شأن أى تحول يعرض للواحد منها . أن يحدث تحولا فى باقى العناصر الأخرى** · » ويشرح لنـــا ليفى اشتراوس ـ فى موضع آخر ـ المقصود بهذا التعريف ، فيقول ان عالم الاجتماع الذى يواجه كثرة هائلة من الظواهر الاجتماعية (من طقوس ، وعقائد ، وأسـاطير ··· الخ) . سرعان ما يتحقق من ان كل هذه الظواهر تعبر بلغة خاصة عن شيء مشترك بينها جميعا : وليس هنا الشيء المشترك ـ على وجه التحديد ـ سوى « **البنية** » ، أعنى تلك « العلاقات الثابتة » القائمة بين « حدود » متنوعة تنـوعا لا حصر له ؛ وأما هـذه الحدود فانها ليست سوى الظواهر التجريبية نفسـها ، ان لم نقل « المظاهر » التى هى عبـارة عن مجموعة من « المعطيات الغفل » · ويشرح لنا ليفى اشتراوس عملية « التبسيط » العلمى التى لا بد منها لفهم الظواهر فهما بنيويا ، فيقول لنا ان العبرة هنا هى بالوصول الى العلاقات القـائمة بين الأشـياء ، على اعتبار أن هذه **العلاقات أبسط من الأشياء نفسها** · والواقع أن « حقيقة » الظواهر لا تتمثل فى « ظاهرها » على نحو ما تبـدو عيانا للملاحظ . بل هى تكمن على مستوى أعمق من ذلك بكثير . ألا وهو مستوى **دلالتها** · وعلى حين ان « الأشياء » قد تظل غامضة ، معقدة ، عسيرة الوصف ، نجد أن « العلاقات » بين الأشياء كثيرا ما تكون أبسط من « الأشياء » نفسها · ومن هنا فان ما تتميز به « الواقعة » العلمية هو أنها تبدو لنا على صورة « علاقات بين ظواهر » ، وبالتالى فانها توجد فى حالة استقلال

عن ظواهر الأشـياء ، ان لم نقل انهـا تكمن خلف (أو تحت) الظواهر نفسها ·

والحق أن ليفى اشتراوس لا يريد النظر الى « الظواهر » على أنها « موضوعات » منعزلة ، لا بد من تفسير كل ظاهرة منها على حدة بالاستناد الى تاريخها الجزئى الخاص . بل هو يريد مقابلة (أو معارضة) تلك الظواهر بعضها ببعض . من أجل البحث عن أوجه التباين وأوجه التشابه (القائمة فى الظواهر نفسها) . واقامة ضرب من « الحوار » بينها . بحيث تنبثق من خلال هذه « المحاورة » (أو « المواجهة ») **الرسالة الحقيقية المشتركة التى** تحملها هذه الظواهر ، بوصفها « **الدلالة** » العلميـة الكفيلة وحدها بتفسير تلك الكثرة المعقدة من الظواهر · ومعنى هذا أن المهمة الأساسية التى تقع على عاتق الباحث فى العلوم الانسانية انما هى التصدى لأكثر الظواهر البشرية تعقدا ، وتعسـفا . واضطرابا (أو عدم اتساق) من أجل محاولة الكشف عن «نظام» يكمن فيما وراء تلك « الفوضى » . وبالتالى من أجل الوصول الى « البنية » التى تتحكم فى صميم « العلاقات » الباطنية للأشياء · ولكن المهم ـ فى نظر ليفى اشتراوس ـ هو أننا لا ندرك « البنية » ادراكا تجريبيا على مسـتوى العـلاقات الظاهرية السطحية . المباشرة . القائمة بين الأشياء . بل نحن ننشؤها انشاء بفضـل « النماذج » modèles التى نعمد عن طريقها الى تبسيط الواقع . واحداث التغيرات التى تسمح لنا بادراك « البنية » · ولعل هذا ما عبر عنه ليفى اشتراوس نفسـه فى كتابه « الأنثروبولوجية البنيوية » حين كتب يقول : « ان المبدأ الأساسى هنا هو أن مفهوم البنية الاجتماعية لا يرتد الى الواقع التجريبى . بل هو يرتبط بالنماذج التى نبنيها انطلاقا من هـذا الواقع · · ولا بد لكل « نموذج » ـ اذا أريد له أن يستحق بجدارة اسم « البنية » ـ من أن يتصف بسمات أربع : فهو لا بد أولا من أن يؤلف « نسقا » أو « نظاما » من العناصر ، يكون من شأن أى تغير (كائنا ما كان) يلحق بأحد عناصره ، أن يؤدى الى حدوث تغير فى العنـاصر الأخرى · وهو لا بد ـ ثانيا ـ من أن يكون منتميا الى «مجموعة» من التحـولات ، بحيث تتكون من مجمـوع تلك التحولات (أو التغيرات) « جماعة » من النماذج : وهو ـ ثالثا ـ لا بد من أن

يكون قادرا على التنبؤ بالتغيرات التى يمكن أن تطـــرأ على النموذج فى حالة ما اذا تعدل عنصر من عناصره ؛ ثم هو ـ رابعا وأخيرا ـ لا بد من أن يكون هو الكفيل بتفسير الظواهر الملاحظة من خلال عمله أو قيامه بوظيفته . ولا نريد ـ فى هذا المقام ـ الدخول فى تفاصيل « المنهج البنيوى » (على نحو ما يفهمه ليفى اشتراوس) ، وانما حسبنا أن نقول ان « البنية » ـ فى نظره ـ « نظام آلى » له « ميكانزماته » الخاصة التى تعمل بطريقة رمزية لاشعورية ، بحيث قد يصح لنا أن نقول ان كل « بنية » لا بد أن تكون « بنية تحتية » (أو « سفلية ») . لأنها فى صميمها « آلية » لا شعورية ، تكمن خلف العلاقات المدركة ، وتعمـل عملهـا من وراء الوعى المباشر للأفراد (ان لم نقل على الرغم منه) !

١ ـ ٤ ولو أننا أنعمنا النظر ـ الآن ـ الى التعريفين السابقين « للبنية » (ألا وهما تعريف بياجيه ، وتعريف ليفى اشتراوس) لوجدنا أنهما يجمعان على القول بأن « البنية » هى القانون الذى يحكم **تكون** المجاميع الكلية من جهة ، **ومعقولية** تلك المجاميع الكلية من جهة أخرى . ومعنى هذا أن بيت القصـيد ـ فى كل « بنية » ـ انما هو « وحدة تنوعاتها (أو تغيراتها) المتفاضلة » (على حد تعبير جان ـ مارى أوزيا) . ولئن كان الأستاذ جيل ديلوز يعترف هو الآخر بأن ما يحدد « البنية » هو طبيعة بعض العناصر الذرية التى تدعى لنفسها الحق فى تفسير كل من « تكون المجاميع الكلية من جهة ، وتنوع ـ أو تغيير ـ أجزائها من جهة أخرى » ، الا أننا نراه يحرص على القول بعدم وجود أية علاقة بين مفهوم « البنية » من جهة ، وبين أية صورة حسية ، أو أى شكل من أشكال الخيال ، أو أية ماهية عقلية من جهة أخرى . ولهذا فانه يؤكد الخطأ الذى وقع فيه الكثيرون حينمـا عرفوا « البنية » بالاستناد الى فكرة « استقلال الكل » ، أو مبدأ « سيادة الكل على الأجزاء » ، أو مفهوم « الصيغة » (الجشطالت) على نحو ما قد يبدو فى الواقع أو فى الادراك الحسى . وأما القاعدة الأسـاسية ـ فى رأى ديلوز ـ فهى أنه لا يمكن أن تكون ثمـة « **بنية** » الا حيث توجد « **لغة** » . وآية ذلك أننا حين نتحدث مثلا عن « **اللاشعور** » بوصفه « **بنية** » ، فاننـا نعنى بذلك أن « اللاشعور » يتكلم ، وأنه « لغة » . وحين نتحدث أيضا عن « بنية »

الأجسام . فاننا نعني بذلك أن للأجسام لغتها الخاصة التي تنطق بها . ألا وهي لغة « الأعراض » ، أو « الأمارات » symptômes بل ربما كان في وسعنا كذلك أن نتحدث عن « بنية » أو « بنيات » ننسبها الى « الأشياء » على اعتبار أن الأشياء تملك ضربا من « اللغة » أو « الحديث الصامت » ، ألا وهو « لغة العلامات » : signes ، ومن هنا فان ما يميز « البنيويين » ـ فيما يقول ديلوز ـ هو أنهم يتعرفون في كل شيء على « لغته » الخاصة . ألا وهي لغة « الرموز » أو « العلامات » الخاصة بهذا « المجال » أو ذاك ، من « مجالات » المعرفة البشرية .

وربما كان أهم ما يمتاز به تعريف ديلوز للبنية أنه تعريف جامع مانع ، يحاول استيعاب شتى جوانب « الحقيقة البنيوية » ، دون الاقتصار على ابراز الجانب النسقي للبنية بوصفها « نظاما مؤتلفا من العناصر والعلاقات المتفاضلة » . فالبنية ـ أولا ـ هي بمثابة « وضع لنظام رمزي ، لا يمكن رده الى نظام الواقع ، ولا الى نظام الخيال ، لأنه نظام ثالث مستقل عن كل منهما ، وأعمق من كل منهما » . والبنية ـ ثانيا ـ حقيقة « طوبولوجية » ، ذات « وضع مكاني » خاص ، لأنها تتحدد دائما بعلاقات « التقارب » أو « التباعد » ، مع العلم بأن « الأمكنة » أهم دائما مما « يشغلها » . و « البنية » ـ ثالثا ـ « لاشعورية » : لأنها أشبه ما تكون بحقيقة خفية « تحتية » (« سفلية ») تعمل عملها بشكل ضمني . ولهذا يقول ديلوز عنها : « **انها حقيقية دون أن تكون واقعية : مثالية (أو عقلية) دون أن تكون مجردة** » وفضلا عن ذلك ، فان « البنيات » ـ في العادة ـ « لاشعورية » : لأنها بالضرورة مغطاة بآثارها أو نتائجها ، بدليل أن « البنية الاقتصادية » (مثلا) قلما توجد بصورتها النقية الخالصة ، بل هي توجد مغطاة بالعلاقات القانونية ، والسياسية ، والايديولوجية ، التي تتجسد فيها . وهذا هو السبب في أننا لا نستطيع قراءة البنيات ، أو الوقوف عليها ، أو الاهتداء اليها ، اللهم الا انطلاقا من « آثارها » . و « البنية » كذلك لا بد من أن تظهر على شكل « سلسلة متعددة الحلقات » (كما هو الحال مثلا عند فوكوه حيث نجد سلسلة ثلاثية تتكون من الظواهر اللغوية ، والاقتصادية والبيولوجية) . ولذلك فان « البنية » تمثل دائما « مجالا اشكاليا » يعبر عن هذا

التركيب البنيوى التسلسلى المعقد · وتتجلى هذه الحقيقة بوضوح أكبر ـ فى مجال علم النفس ـ حيث نلاحظ أنه لا بد لكل « بنية » من أن تكون « نفسانية ـ جسمانية » psycho - somatique بمعنى أنها لا بد من أن تتمثل على شكل مركب مؤلف من « مقولات » + « اتجاهات » (وجدانية) · وأخيرا يهتم ديلوز بابراز الطابع **المحايث (أو الكمونى)** Immanent للبنية ، فنراه يقرر أن كل ما يطرأ على « البنية » من أحداث ، أو أعراض، أو ـ ان شئت نقل « عوارض » ـ لا يقع لها « من الخارج » ؛ بل ان من شأن كل « بنية » أن تنطوى على « ميول كامنة » أو « اتجاهات باطنة » تكون هى المسئولة عن كل ما قد يعرض لها من « تغيرات » · وسنرى فيما بعد كيف أن هذه السمة « المحايثة » للنزعة البنيوية هى من أبرز العوامل الهامة التى عملت على تزويد « العلوم الانسانية » بطابع « الدقة » أو « الصرامة » ·

١ ـ ه وهنا نجد أنفسنا بازاء تعريف آخر « للبنية » يقدمه لنا أحد خصوم البنيوية من رجالات التاريخ ، ألا وهو ألبير سوبول (أستاذ التاريخ الحديث بالسوربون) · ويبدأ هذا الباحث دراسته الموسومة باسم « الحركة الباطنة للبنيات » بتعريف موجز لل « بنية » . فيقول : « ان مفهوم **البنية لهو مفهوم العلاقات الباطنة، الثابتة، المتعقلة وفقا لمبدأ الأولوية المطلقة للكل على الأجزاء ، بحيث لا يكون من الممكن فهم أى عنصر من عناصر البنية خارجا عن الوضع الذى يشغله داخل تلك البنية ، أعنى داخل المنظومة الكلية الشاملة** » · ثم يعلق سوبول على هذا التعريف فيقول انه يفترض أن فى وسع المنظومة الكلية أن تظل باقية ، ثابتة ، غير متغيرة ، على الرغم من « التحولات » أو « التغيرات » الناجمة عن تغير أو تحول العناصر · ومن هنا فان مفهوم « **ثبات** » البنية يحتل مكان الصدارة فى كل تحليل بنيوى · وعلى حين أن « المؤرخ » يرى أنه ليس من شأن أية « بنية » أن تظل « ثابتة » ، نظرا لأن من شأن التوترات والمتناقضات الباطنة أن تعمل من خلال آلياتها (أو ميكانزماتها) المتعددة على احداث « توازن » جديد ، نجد أن « التحليل البنيوى » ـ فيما يقول سوبول ـ يعطى الصدارة لمفهوم « الثبات » على مفهوم «الحركة» ، ويقدم «المقولات المورفولوجية»

عنى « المقولات التطورية » . ومن هنا فان « البنيوية » ـ سواء أرادت أو لم ترد ـ لا بد بالضرورة من أن تسهم فى ابراز التعارض بين « **البنية** » و « **التاريخ** » ، أو بين « الثبنات » و « الحركة » ، خصوصا وأن « التاريخ » لا يمكن أن يتسم بالثبات ، فضلا عن أنه لا ينتهى مطلقا . وقصارى القول أن « التحليل البنيوى » ـ فى رأى سوبول ـ جهد علمى يستهدف **تشريح** البنيات . فى حين أن « التحليل التاريخى » لا يقتصر على « التشريح » ، بل يمتد أيضا الى ضرب من « الدراسة الفسيولوجية » للبنيات . وبينما يقرر بعض « البنيويين » أن من شأن كل « بنية » أن تبقى كما هى ، اللهم الا اذا اصطدمت ـ من الخارج ـ ببنيات أخرى ، نجد أن المحرك الحقيقى لتغير « البنيات » ـ فى رأى المؤرخين ـ هو « التناقض » الباطنى الكامن فى صميم « البنيات » . حقا ان ثمة « بنيويين » يقولون بوجود « تقابلات » يكمل بعضها الآخر . ـ داخل « البنيات » نفسها ـ ولكن هذه « التقابلات » ثابتة ، كما أن « البنيات » هى الأخرى ثابتة . . وأما فى نظر أهل التاريخ ، فان حركة البنيات هى حركة « تناقض » ، لا حركة « تقابل » (أو تكامل) ، بمعنى أن المحرك الحقيقى للتغير كامن فى صميم « البنية » أو « البنيات » نفسها . والا ، فماذا عسى أن تكون « الثورة » (مثلا) ان لم تكن « موتا » باطنيا لبنية ما من « البنيات الاجتماعية » ؟ وهكذا يبرز سوبول التعارض القائم بين « المنهج البنيوى » و « المنهج التاريخى » ، مؤكدا أن البنيويين يضعون دائما « التزامن » أو « التواقت » synchronie ، فى مقابل « التعاقب » أو « التطور » diachronie وبالتالى فان « البنية » عندهم هى دائما نسيج من الأشياء « المتقابلة » التى يكمل بعضها البعض الآخر ، لا نسيج من « المتناقضات » . . .

١ ـ ٦ وهنا قد يحق لنا أن نقف وقفة قصيرة عند تلك التفرقة البنيوية الهامة بين **الساكرونى** (= التزامن) و « **الدياكرونى** » (= التطور) . لكى نبين كيف أن الاهتمام بالبنية قد حمل ـ منذ البداية ـ ضربا من التشديد على أهمية الاعتبارات المورفولوجية أو البنائية بالقياس الى الاعتبارات التطورية أو التاريخية . ولا شك أن المسئول الأول عن هذا الاتجاه (كما سنرى من بعد

بالتفصيل) هو عالم اللغة السويسرى المشهور فرديناند دى سوسير الذى كان موقفه بمثابة رد فعل عنيف ضد الدراسات التاريخية المقارنة للغات ، مما جعله يعطى الصدارة لما هو « **تزامنى سكونى** » على ما هو « **تاريخى تطورى** ». ولم يكن هذا الاتجاه البنيوى فى فهم الظاهرة اللغوية بمثابة انكار تام لكل بعد تاريخى ، ولكنه كان بمثابة رفض لأسبقية « التفسير التاريخى » على « التفسير البنيوى » · ولعل هذا ما عبر عنه العالم اللغوى الفرنسى بنفنست حين كتب يقول : « ان اللغة ـ فى حد ذاتها ـ لا تنطوى على أى بعد تاريخى · انها « تزامن » (**سانكرونى**) ، و « بنية » : وهى لا تؤدى وظيفتها الا بمقتضى طبيعتها الرمزية · ولكن ليس المقصود بهذا الرأى هو ادانة الاعتبار التاريخى ، بل شجب النظرة الذرية الى اللغة ، وادانة النزعة الآلية فى رؤية التاريخ · والواقع أن الزمان ليس هو العامل الفيصل فى التاريخ ، بل هو مجرد اطار له · وأما علة التغير الذى يطرأ على هذا العنصر أو ذاك من عناصر اللغة ، فانها تكمن من جهة فى طبيعة العناصر المركبة لها فى لحظة معلومة ، ومن جهة أخرى فى علاقات البنية القائمة بين تلك العناصر · واذن فلا بد من الاستعاضة عن الملاحظة الغفل للتغير وعملية تلخيصها فى صيغة تقابل ، بتحليل مقارن لحالتين متعاقبتين أو لتنظيمين مختلفين ··· وهكذا يجىء « **الدياكرونى** » (= التطور) فيسترد مشروعيته بوصفه تعاقبا لـ « **سانكرونيات** » (= حالات سكونية) · ولكن الأهمية الكبرى هى دائما لمفهوم « النظام » أو « النسق » بما يكفله لعناصر اللغة من تماسك » ·

ولو أننا تجاوزنا دائرة « الظواهر اللغوية » ، من أجل فهم « البنية » بصفة عامة ، لوجدنا أن « البنية » ـ بأبسط معنى من معانيها ـ هى « نظام من العلاقات الثابتة الكامنة خلف بعض التغيرات : » ولعل هذا ما حدا ببعض الباحثين الى القول بأن كل علم من العلوم لا بد من أن يكون « **بنيويا** » . فاننا لو تساءلنا ما الذى يدرسه هذا العلم أو ذاك ، لكان الجواب بلا شك أنه « يدرس أنسقة من العلاقات · » وحين يكون على العالم أن يختار هذه « البنية » أو تلك ، كمنظور رياضى ممكن من أجل وصف بعض الموضوعات العينية ، أعنى من أجل تكوين وجهة

نظر خاصة بصدد مجموعة من الموضوعات فى العالم الواقعى ، فانه عندئذ يقوم بصياغة « نموذج » و « النموذج » ــ بهذا المعنى ــ لا يوجد الا فى ذهن العالم . لا فى الأشياء نفسها ·
ولكن المهم أن هذا « النموذج » يمثل « نسقا من المعقولية » ، يستطيع العالم ــ عن طريقه ــ ادراك أو فهم « العلاقات » بين الأشياء ، وبالتالى صياغة الواقع فى مجموعة من المقولات المورفولوجية (أو البنائية) · ولا شك أن « البنية » ــ من هذه الناحية ــ تتخذ بالضرورة طابعا استاتيكيا (سكونيا) : ولكننا لو فهمنا « البنيات » على أنها « أنسقة من المعقولية » . ولو أدركنا أن هذه « الأنسقة » تؤلف مستويات مختلفة يردنا كل منها الى الآخر ، لما وجدنا أدنى صعوبة فى فهم فكرة « **السانكرونى** » فان هذه الفكرة ــ فى الحقيقة ــ انما تشير الى وجود « ترتب » (أو « تنظيم تدرجى ») بين أنسقة المعقولية ، وبالتالى فانها تحول بيننا وبين الالقاء بتلك الكثرة الهائلة من الوقائع التجريبية الى ذلك العالم الضبابى المظلم : عالم اللامتعقل impensé ، أو « غير القابل للتعقل » : « l' impensable » واذن فان تعريف البنية بوصفها « نسقا من المعقولية » لا بد من أن يقودنا الى رفض تلك « الخبرات المعاشة » ، التى يدرك البشر أنفسهم من خلالها ، مع استبعاد كل تلك « الصور الواعية » المتغيرة التى يشكلها البشر عن تطورهم ·

١ ــ ٧ من كل ما تقدم يمكننا أن نفهم مغزى عبارة ليفى اشتراوس المشهورة التى يقول فيها : « اما أن تكون العلوم الانسانية علوما **بنيوية** ، واما ألا تكون علوما على الاطلاق : لأنها لن تملك القدرة على التبسيط ، اللهم الا اذا أصبحت بنيوية · » وقد سبق لنا أن شرحنا للقارىء ما هو المقصود بـ « التبسيط العلمى » ــ فى نظر ليفى اشتراوس ــ ولكن لا بأس من أن نضيف الى ما أسلفنا أن « التبسيط » هنا انما يعنى « التنظيم البنيوى » الذى يرد الوقائع المتكثرة الى مجموعة محدودة من العلاقات الرياضية البسيطة . خصوصا وأن من طبيعة « البنية » ــ كما قلنا ــ أن تكون « مغلقة » ، وأن تكون منطوية على عدد محدود من « القواعد » (كما هو الحال فى « اللغة » مثلا) · فاذا أضفنا الى ما تقدم أن « البنية » أيضا هى

« قانون تغيراتها » . أمكننا أن ندرك السر في هذا الخلط الذي طالما وقع فيه الكثيرون حينما التبست عليهم « **البنيوية** » بـ« النزعة **الصورية** » . وكأن كل ما يهدف اليه « المنهج البنيوى » هو مجرد الوصول الى ضرب من « الصياغة الصورية » . والواقع أن اتهام « البنيوية » بأنها شكل من أشكال « الصورية » قد نشأ عن اعتقاد البعض بأن التحليل البنيوى يوجه كل اهتمامه الى « الأشكال الدالة » ، بدلا من الاهتمام بـ « المضامين المدلولة » . ولعل هذا ما حدا بليفى اشتراوس الى دفع تهمة الصورية عن « البنيوية » بقوله : « ان البنيوية ترفض اقامة تعارض بين « العينى » و « المجرد » ، وتأبى اعطاء قيمة ممتازة للثانى منهما ... ان الصورة تتحدد بتقابلها مع مادة غريبة عنها ؛ وأما البنية فانها لا تملك مضمونا متمايزا ، وانما هى نفسها المضمون ، مدركا داخل تنظيم منطقى ، منظور اليه باعتباره خاصية للواقع » . وسنرى فيما بعد أن « البنيوية اللغوية » (مثلا) لم تقتصر على الاهتمام بالسيميولوجيا (ألا وهى « علم الدالات » science des signifiants) . بل هى قد اهتمت أيضا بالسيمانطيقيا (ألا وهى «علم المدلولات» : science des signifiés) .

ويبقى الآن أن نحاول — فى ختام هذا الفصل — الاهتداء الى تعريف واحد يمكن عن طريقه تحديد مفهوم « **البنية** » تحديدا منطقيا دقيقا . والرأى عندنا أنه على الرغم من تعدد التعريفات التى قدمها الباحثون المختلفون لهذا اللفظ ، فان من الممكن الاجماع على الأخذ بالتعريف الذى قدمه لنا « لالاند » فى معجمه المشهور حين قال : « **ان البنية هى كل مكون من ظواهر متماسكة ، يتوقف كل منها على ما عداه ، ولا يمكنه أن يكون ما هو الا بفضل علاقته بما عداه** » . ولا شك أن من مزايا هذا التعريف أنه عام يصدق على جميع أنواع « البنيات » (بما فيها « البنية الرياضية » ، و « البنية اللغوية » و « البنية الأنثروبولوجية » ... الخ) . ولكن « الاتجاه البنيوى » المعاصر — نظرا لأنه قد كان فى أصله ثمرة للنجاح الذى أحرزته علوم اللغويات (ليس فقط لدى العالم السويسرى فردينان دى‌سوسير ، وانما أيضا لدى كل من مدرسة براغ ومدرسة موسكو) — فانه قد حرص على تأكيد حقيقة أخرى هامة ، ألا وهى « أنه لا يمكن

أن تكون ثمة « بنية » الا حيث تكون ثمة « لغة » . . . ولم يكن انتشار « البنيوية » فى مجالات أخرى غير مجال اللغة على سبيل التشبيه أو المجاز ، أو لمجرد الرغبة فى الامتداد بـ « النموذج اللغوى » الى دوائر أخرى جديدة ، وانما كان صدى لاقتناع البنيويين بأهمية « الرمز » فى حياة الانسان ، بوصفه مصدرا للتفسير من جهة ، ومنبعا للابداع الحى من جهة أخرى . وهكذا أصبحت « البنيوية » تضم تحتها كل العلوم المهتمة بدراسة « الرموز » أو « العلامات » signes ، أو على الأصح ، أنسقة العلامات » ، مع العلم بأن الجديد فى « العلامة » ليس هو « المدلول » le signifié نفسه ، بل هو علاقته بـ « الدال » le signifiant وسيكون علينا – فيما يلى – أن نشرع فى فهم « البنيوية » نفسها انطلاقا من « علوم اللغة » التى كانت البؤرة الأولى لاشعاعها .

« البنية »

في ميدان « اللسانيات »

الفصل الثانى

« البنيوية اللغوية »

٢ ـ ١ اذا كان الكثيرون قد وجدوا **للوجودية** ـ فى الماضى البعيد أو القريب ـ أسلافا . من أمثال القديس أوغسطين ، وبسكال ، ومين دى بيران ، وكيركجارد ، ونيتشه ، وغيرهم ، فان البعض أيضا قد وجد **للبنيوية** ـ فى الماضى البعيد أو القريب ـ أسلافا من أمثال أرسطو ، وريمون لول Raymond Lulle وليبنتس ، وروسو ، وكانت ، وماركس ، وفرويد (بل وربما أيضا كروتشه !) . ولكن ، اذا كانت هذه « الشجرة » الضخمة من « الأنساب » مثار شك ـ أو على الأقل موضع تساؤل ـ فان الذى لا شك فيه أن الأب الحقيقى للحركة البنيوية فى العصور الحديثة هو العالم اللغوى السويسرى المشهور فردينان دى سوسير (١٨٥٧ ـ ١٩١٣) . وعلى الرغم من أن أهم أعمال « أستاذ اللغويات الكبير بجامعة جنيف » لم تنشر الا بعد وفاته ، اذ قام بنشر محاضراته فى « علم اللغة » بعض تلامذته عام ١٩١٦ ـ استنادا الى مذكراته وما سجله بعض مستمعيه ـ ؛ بل وعلى الرغم من أن دى سوسير نفسه لم يستخدم كلمة « بنية » ، وانما استخدم كلمة « نسق » أو « نظام » ، الا أن الفضل الأكبر فى ظهور « المنهج البنيوى » (فى دراسة الظاهرة اللغوية) يرجع اليه هو أولا وبالذات . صحيح أن أحدا لم يكترث بتلك المحاضرات التى ظهرت لأول مرة فى أحلك ساعات الحرب العالمية الأولى ، ولكن من المؤكد أن نيتشه لم يجانب الصواب حين قال ان جلائل الأعمال كثيرا ما تجىء على أقدام حمائم السلام ! أجل . فقد كان ظهور « محاضرات » دى سوسير فى « علم اللغة » عام ١٩١٦ ، فاتحة عهد جديد فى مضمار « العلوم اللسانية » بصفة خاصة ، و « العلوم الانسانية » بصفة عامة .

وأما النزعة « البنيوية اللغوية » ــ بالمعنى المحدد لهذه الكلمة ــ فانها لم تظهر الى حيز الوجــود الا عام ١٩٢٨ . فى المؤتمر الدولى لعلوم اللسان الذي انعقد بلاهاي بهولنده حيث قدم ثلاثة علماء روس ، ألا وهم ياكوبسون Jackobson ، وكارشفسكى : Karcevsky . وتروبتسكوى : Troubetzkoy ، بحثا علميا تضمن الأصول الأولى لهذه النزعة : ولم يلبثوا بعــد ذلك أن أصدروا بيانا أعلنوه فى المؤتمر الأول للغويين الســلاف الذى انعقد فى براغ عام ١٩٢٩ ، استخدموا فيه كلمة « بنية » بالمعنى المستعمل اليوم . ودعوا فيه الى اصطناع « المنهج البنيوى » . بوصفه « منهجا علميــا صــالحا لاكتشاف قوانين بنية النظم اللغوية وتطورها » .

٢ ــ ٢ وقد كانت الخطوة الأولى التى قام بهــا فردينان دى سوسير على هذا الدرب هى العمل على تحديد موضوع « علم اللغة » ، بعد النظر الى شتى العوامل البيولوجية ، والفيزيقية ، والسيكولوجية ، والاجتماعيــة ، والتاريخية ، والجمــالية ، والعملية ، (أو البرجماتية) التى تتداخل وتتشــابك ، لتكون نسيج النشاط اللغوى لدى البشر . ولم يلبث دى ســوسير أن أقام تفرقة أولية هامة بين « **اللغة** » و « **الكلام** » ، على اعتبار أن « اللغة » ــ فى ماهيتها ــ نظام اجتماعى مستقل عن الفرد ، فى حين أن « الكلام » هو منها بمثابة التحقيــق العينى الفردى . ومعنى هذا أن « اللغة **تقنين اجتماعى ، أو مجموعة من القواعد** (Code) فى حين أن « الكلام » **فعل فردى (يقوم به شخص ما فى حديثــه مع أشــباهه)** . والصـــلة بين « اللغــة » و « الكلام » هى كالصلة بين « الجوهرى » و « العرضى » (أو « الثانوى ») . وتبعا لذلك فان موضوع « علم اللســان » هو « **اللغة منظورا اليها فى ذاتها ولذاتها** » . صحيح أن « اللغة » تنطوى بالضرورة على مجموعة من « العناصر » . ولكن هــذه « العناصر » نفسها تفترض « نظاما » أو « نسقا » ، يجعل منها « صورة » Forme ، لا « جــوهرا » substance ؛ ومن ثم فان التعريف الصحيح للغة هو أن يقال انها « **نسق عضوى منظم من العلامات** » signes .

بيد أن هذه « العلامات » ــ فى رأى سوسير ــ مزدوجة ، أو

« ذات وجهين » : لأن العلامة اللغوية لا تربط شيئا ما باسم ما ، كما أن اللغة بعيدة كل البعد عن أن تكون مجرد « تحويل » أو « نقل » للواقع (من « المجال العينى » الى « المجال المجرد ») ، وانما « **العلامة** » عبارة عن اتحاد لـ « صورة صوتية » ـ ألا وهى « الدال » le signifiant بـ « تمثل ذهنى » (أو « تصور ») ـ ألا وهو « المدلول » signifié ـ . وعلى حين أن « الدال » يندرج تحت « النظام المادى » (لأنه عبارة عن أصوات ، أو ايماءات ، أو حركات ، أو صور محسوسة ... الخ) ، نجد أن « المدلول » يندرج تحت « النظام الذهنى » (لأنه يتحدد على مستوى المحتوى أو المضمون . كفكرة أو معنى ، لا كشىء أو موضوع) . ولما كانت « العلامة » هى عبارة عن ذلك « **الكل المتألف من الدال والمدلول** » ، فان « الدلالة » هى مجرد « علاقة » تتحقق من تألف هذين العنصرين . ولهذا يشبه دى سوسير « **اللغة** » بورقة ذات وجهين : « الوجه » فيها هو « الدال » ، و « الظهر » هو « المدلول » ، ولا يمكن تمزيق وجه هذه الورقة دون تمزيق ظهرها ، ومن ثم فانه لا يمكن القضاء على « الدال » ، دون القضاء على « المدلول » (والعكس بالعكس) : أو (على حد تعبير دى سوسير نفسه) : « ان الفكر هو وجه الصفحة : recto ، بينما الصوت هو ظهر الصفحة .verso . ولا يمكن قطع الوجه دون أن يتم فى الوقت نفسه قطع الظهر : وبالمثل لا يمكن ـ فى مضمار اللغة ـ فصل الصوت عن الفكر . أو فصل الفكر عن الصوت ، اللهم الا اذا قمنا بضرب من العزل أو التجريد ، ولكننا عندئذ لن نصل الا الى « علم نفس محض » أو « علم أصوات » (فونولوجيا) محض . » . ولما كانت اللغة « نسقا من العلامات » ، بل لما كانت « العلامة » (لا « العبارة ») هى « الوحدة اللغوية » ، فقد ذهب سوسير الى أن « المهمة الأولى التى تقع على عالم اللغويات هى تحديد ما يجعل من اللغة نظاما نوعيا خاصا داخل مجموعة الوقائع السيميولوجية ... والحق أن المشكلة اللغوية ـ فى رأينا ـ انما هى أولا وقبل كل شىء مشكلة **سيميولوجية** » . ومعنى هذا أن اللغة تنتمى الى تلك المجموعة الكبرى من « الأنظمة الرمزية » التى تتألف منها « الثقافة » (بالمعنى الواسع لهذه

الكلمة) . ومن بينهـا الفن . والأسـاطير . والكتابة ، وآداب المعاملات ، وغير ذلك من الطقوس أو المواضعات الاجتماعية . وليست « **السيميولوجيا** Sémiologie » سوى ذلك العلم الذى يدرس حياة العلامات فى كنف الحياة الاجتماعية . ومن المعروف أن هذه الدراسة قد عرفت الكثير من التطورات الهامة ، ابتداء من سنة ١٩٣٠ ، خصوصا على يد كل من بارت R. Barthes وبريتو L. Prieto ، وسبيوك L. Sebeok ولكن . لا يجب أن ننسى أن « اللغويات » هى عميدة العلوم السيميولوجية جميعا : لأن « اللغة » — بين سائر أنظمة (أو أنسـقة) العلامات ، هى — بطبيعة الحال — أكثرها شمولا وأشدها تعقيدا . ولا يفوتنـا أيضـا أن نشير — فى هـذا المقـام — الى أن المبدأ الذى أقامه دى سوسير فى هذا المجال قد امتد الى خارج نطاق الدراسات اللغوية ، فعرف طريقه الى باقى العلوم الانسانية ، وأصبح كل علم من هذه العلوم على وعى بـ « **سيميولوجيته** » الخاصة . وبدلا من أن تذوب « اللغة » فى « المجتمع » ، فقد شرع « المجتمع » يتعرف على نفسه باعتباره « لغة » . وهكذا راح بعض محللى المجتمع يتساءلون عن مدى امكانية تفسير « البنيات الاجتماعية » أو — على مستوى آخر — تفسير تلك « الروايات المعقدة » التى يسمونها باسم « الأساطير » ، بوصفها مجموعة من « **الدالات** » التى لا بد من البحث لها عن « **مدلولات** » . وكل هذه المحاولات — كما لاحظ بنفنست — هى التى تحفزنا الى التساؤل عن مدى احتمال كون الطابع الأساسى للغة — ألا وهو تألفها من علامات — صـالحا لأن يكون طابعـا مشـتركا يميز مجـموع الظواهر الاجتماعية التى تتألف منها « الثقافة » .

٢ — ٣ ونحن نلاحظ أيضـا أن دى سـوسير لم يقتصر على التمييز بين « اللغة » و « الكلام » . أو بين « الدال » و « المدلول » ، بل هو قد أقام تفرقة أخـرى هامة بين « اللغويات الداخلية » interne ، و « اللغويات الخارجية » : externe ، على اعتبار أن الأولى هى بمثابة دراسـة **محايثة** immanente للغة ، فى حين أن الثانية هى عبارة عن دراسة للعلاقات القائمة بين اللغة من جهة . وبين الدوائر المؤثرة عليها ، كالحضارة ، والتاريخ السياسى ، وعلم النفس ... الخ من جهـة أخرى .

ويشرح لنا دى سوسير نفســه هــذه التفرقة بين « لغـويات » « **خارجية** » وأخرى « **داخلية** » ، فيقول : « ان فى استطاعة اللغويات الخــارجية أن تسترسل فى عمليــة تجميع التفاصيل الجزئية واضافتها بعضها الى بعض ، دون أن تصــل يوما الى الشعور بأنها قد أصبحت محصورة بالفعــل بين طرفى كماشة « النظام » أو « النسق » • ولعل من هذا القبيل ـ مثلا ـ ما قد يفعله أحد المؤلفين حين يعمد الى حشد الوقائع المرتبطة بانتشار احدى اللغات خارج موطنها الأصلى ، مفسرا تلك الوقائع على طريقته الخاصة • وحين يريد الباحث أن يقف على العوامل التى أدت الى خلق « لغة فصحى » فى مقابل « اللهجات العامية » ، فانه لا بد واجد أمامه دائما سبيل التعداد أو الاحصاء البحت . لدرجة أنه حتى اذا عمد أحيانا الى تنظيم الوقائع بصورة منهجية (ان فى كثير أو قليل) ، فلن يكون ذلك الا بالنظر الى مستلزمات الوضوح • وأما بالنسبة الى اللغويات الداخلية ، فان الأمر على خلاف ذلك تماما : لان اللغة ـ فى نظرها ـ **نسق لا يعرف سوى نظامه الخاص** •وقد يكون فى تشبيهها بلعبة الشطرنج ما من شأنه أن يعيننا على ادراك ذلك بشكل أفضل • والواقع أنه قد يكون من اليسير علينا نسبيا أن نميز ـ فى هذا المجال ـ بين ما هو خارجى وما هو داخلى : فان كون هــذه اللعبة قد انتقلت الى أوروبا من بلاد الفرس يمثل واقعة ذات طبيعة خارجية ، فى حين أن كل ما يتعلق بنظام اللعبة وقواعدها يمثل ـ على العكس من ذلك ـ واقعة ذات طبيعة داخلية • ولو أننى عمدت الى استبدال قطع الشطرنج الخشبية بقطع أخرى عاجية ، لما كان لهذا التغيير أى أثر على نظام اللعبة نفسها • وأما اذا عمدت الى زيادة عدد القطع أو انقاصها ، فلا بد أن يكون من شأن هذا التغيير المساس بنظام اللعبة وقواعدها فى الصميم • » •

٢ ـ ٤ ولو أننا توقفنا الآن عند تشبيه ســوسير للغة بلعبة الشطرنج ، لوجدنا أن هذا التشبيه يؤكد أولا أن اللغة « نظام » أو « نســق » له قواعده الخاصة ، وأن مكونات هــذا النسق مترابطة فيما بينها ككل متماسك ، فضلا عن أنه (ثانيا) يعطى الأولوية أو الصدارة للغويات الداخلية على اللغويات الخارجية. على اعتبار أن المهم هو التنظيم الباطنى للغة (أعنى قواعدها

الداخلية) لا تاريخهـا أو نشـأتها أو مراحل تطورها (أعنى مظاهرها الخارجيـة المتعـاقبة على مر الزمان) · واذا كانت اللغويات الخارجية وثيقة الصلة بدراسـات أخرى ما زالت فى دور التكوين، كاللغويات الاتنولوجية. واللغويات السيكولوجية، واللغويات السوسيولوجية ، فان الدراسـة الداخلية للغـة قد قامت خارج نطاق الافتراضات الفلسفية المسبقة ، سواء أكانت نفسانية أم معيارية ، لأنها اتخذت منـذ البـداية طابعا علميا مستقلا · وعلى حين أن العلوم الطبيعية ـ فيما يقول دى سوسير ـ تبدأ تصنيفها بوصف كل وحدة من الوحدات ، نجد أن وصف عناصر اللغة لا يمكن أن يتم الا بالنظر الى علاقة كل عنصر بما عداه من العناصر الأخرى ، نظرا لأن أحدا من هـذه العناصر لا يملك أية قيمـة ذاتيـة (باطنية) اللهم الا بتقابله مع باقى العناصر الأخرى · ومعنى هذا أنه لا سبيل الى اعتبـار اللغة مركبا مختلطا يتألف من مجموعة من الوحدات المادية ، بل ان اللغة نسق أو نظام من « القيم » التى يتقابل بعضها مع البعض الآخر · وليست فكرة « النظام » أو « النسق » ـ عند سوسير ـ سوى مجرد تأكيد لضرورة احلال « المنهج البنيوى » محل « المنهج التاريخى » فى دراسة الظواهر اللغوية، خصوصا وأن الدراسات التاريخية المقارنة للغات لم تؤد بالفعـل الى الكشف عن طبيعة اللغة بوصفها « صورة » لا « جوهرا » · صحيح أن دى سوسير نفسه لم يضع لنا الخطوات المنهجية الدقيقة لهـذه « اللغويات الداخلية » التى تدرس نسق اللغـة ، وقواعدها الباطنيـة ، ونظامها البنيوى ، ولكن من المؤكد أنه هو الذى مهد السـبيل لحلول « البنيوية » محـل « الذرية » Atomisme ، و « الكلية » محل « الفردية » ، فى مضمار الدراسـات اللغوية عمـوما ، والأبحاث الفونولوجية خصوصا ·

٢ ـ ه وهنا قد يحق لنا أن نتوقف وقفـة طويلة عنـد تفرقة أخرى هامة (أشرنا اليها من قبل أكثر من مرة) ، ألا وهى تلك التفرقة التى أقامها دى سوسير بين « التزامن » أو « التواقت » Synchronie من جهة ، وبين « التطور » أو « التعاقب » Diachronie من جهة أخرى · وعلى حين أن وجهة النظر « التزامنية » تمثل محورا أفقيا تقوم فيه العلاقات بين « الأشياء المتواجدة » (أو

« المتواقتة ») على أساس ثابت ليس للزمان فيه أى مدخل . نجد أن وجهة النظر « التعاقبية » تمثل محورا رأسيا تقوم فيه العلاقات بين الأشياء المتتابعة على أساس التغير الزمنى أو التاريخى . ومعنى هذا أن وجهة النظر الأولى - فيما يتعلق بعلوم اللسان - هى وجهة نظر **وصفية** تقتصر على النظر الى « حالات » اللغة ، فى حين أن وجهة النظر الثانية هى وجهة نظر تاريخية تحرص على وصف تطور اللغات . ونحن نعرف أن هذه النظرة الثانية هى التى كانت سائدة فى معظم الدراسات اللغوية ابان القرن التاسع عشر ، مما جعل دى سوسير يؤسس « علم اللسان » الحديث على قطيعة تامة مع التقليد اللغوى الذى كان سائدا فى ذلك العصر . وقد شبه دى سوسير العالم اللغوى الذى يدرس « حالة » من « حالات » اللغة ، دون أن يستبعد « العامل التاريخى » ، بالشخص الذى ينظر الى مشهد ثابت ، وهو فى حالة حركة ودوران ، دون أن يفطن الى أن الواجب يفرض عليه أن يثبت فى مكانه ، وأن يتوقف عن الحركة ، لكى ينظر الى المشهد من زاوية واحدة . وأما اذا تحرك ، فانه لن يجد نفسه الا بازاء حالات مختلفة للمشهد الأول الذى يريد رؤيته ، فى حين أن هذا التعاقب الزمنى لن يفيده فى معرفة طبيعة المشهد نفسه . ونحن نعرف - فيما يقول دى سوسير - أن تاريخ أية كلمة ، كثيرا ما يكون بعيدا كل البعد عن أن يفيدنا فى فهم المعنى الحالى لتلك الكلمة . وما دامت اللغة - فى حد ذاتها - هى مجرد « نسق » أو « نظام » ، بل وما دامت تعمل ، أو تؤدى وظيفتها باعتبارها « بنية » ذات «طبيعة رمزية» ، فلا بد من التسليم بأنها لا تنطوى - فى ذاتها - على أى « بعد تاريخى » .

ولا نرانا فى حاجة الى القول بأن غلبة « النزعة التطورية » على معظم مناحى التفكير فى القرن التاسع عشر هى التى أملت على علماء اللسان - فى تلك الآونة - اعتبار « التاريخ » بمثابة المنظور الأساسى للغة ، واصطناع « التعاقب » كمبدأ أول للتفسير ، مع الحرص على تجزئة اللغة الى عناصر منعزلة ، من أجل البحث عن قوانين التطور الخاصة بكل منها على حدة . وحين قام دى سوسير بمعارضة هذه النزعة التطورية فى فهم اللغة ، فانه لم يكن يهدف من وراء ذلك الا الى ابراز أهمية

المنظـور الوصفى (السانكرونى) : ألا وهو منظـور الذوات المتكلمة ، وهى تلك الذوات التى لا ينطوى استخدامها للغة على أية احالة الى التاريخ ! ودى سوسير يذكرنا ــ فى هذا الصدد ــ بأن التفكير فى اللغة ــ كما هو الحال مثلا عند مدرســة بور رويال ــ لم يكن قائمــا على اعتبــارات تاريخية ــ كما أصبح الحال من بعد على يد أهل النحو المقارن فى القرن التاسع عشر ــ وانما كان يقوم على أساس التفرقة بين وجهة النظر التطورية ووجهة النظر الوصفية . مع اعطاء الصدارة لهذه النظرة الثانية على النظرة الأولى · ومن هنــا ، فان الدعوة الى اعتبار اللغة « نسقا » أو « نظاما » ، تضطرنا ــ فيما يقول دى سوسير ــ الى التخلى عن المنظور التاريخى فى دراسة اللغات . من أجل العودة الى المنظور الوصفى ، القائم على استبعاد كل « نزعة ذرية » · ولا بد من أن يكون دى سوسير هنــا قد وقع تحت تأثير « علم الاقتصاد » الذى كان يميــل فى ذلك الوقت الى القول بوجــود استقلال نسبى لقوانين التوازن بالقياس الى قوانين التطور ، لدرجة أن البعض كان يقرر أن فى امكان الأزمات نفسها أن تؤدى الى « اعادة تنظيم » تام للقيم فى استقلال ، أو بمعــزل ، عن تاريخها · وفضلا عن ذلك ، فقد أراد دى سوسير لعلم اللسان أن يتحرر من شتى العناصر الغريبة عنه ، لكى يقتصر على التزام حدود السمات النوعية المحايثة ــ أو الباطنة ــ فى صميم النسق اللغوى نفسه · وأما الســبب الرئيسى الذى عمــل على صبغ « بنيوية » دى سوسير بهذا الطابع **السانكرونى** (فيما يقول جان بياجيه) فهو الطابع الاعتباطى ــ أو التعسفى ــ الذى نسبه الى « العــلامة اللفظية » · · · وقبــل أن نتوســع فى شرح المقصود بهذه العلاقة الاعتباطية ــ أو « التعسفية » arbitraire التى تربط الدال بالمدلول ــ فى نظر دى سوسير ــ لا بأس من أن نشير الى أن تلك الثنائية الحاسمة التى أقامها العالم اللغوى السويسرى الكبير بين « **التــواقت** » : (**الســانكرونى**) و « **التعاقب** » : (**الدياكرونى**) قد لقيت الكثير من التعديلات والتنقيحات على يد بعض علماء اللغة اللاحقين له . من أمثــال تروبتسكوى وأهل دائرة براغ ــ على وجه الخصوص ــ . كما ظهرت الكثير من الدراسات الهامة التى حاول أصحابها القيام

بأبحاث بنيوية « دياكرونية » . على أساس القول باحتمال تعاقب مرحلتين مختلفتين من مراحل التطور — في نطاق لغة واحدة بعينها — تكونان بمثابة « بنيتين » متواليتين يدرس الباحث العلاقات بينهما . مستندا الى ما كان في البنية الأصلية الأولى من امكانيات أو استعدادات للتغير · ولعل من هذا القبيل مثلا ما قام به رومان ياكوبسون من دراسات في كتابه المشهور : « مبادىء الفونولوجيا التاريخية » سنة ١٩٣١ . أو ما قدمه لنا أندريه مارتينيه من أبحاث في مؤلفه الموسوم باسم : « اقتصاديات التغيرات الصوتية » سنة ١٩٥٥ . وما ضمنه بنفنست كتابه « مشكلات علم اللسان العام » سنة ١٩٦٦ من مقالات وأبحاث ودراسات · ولكن . يبقى أن نعترف لسوسير بالفضل الأكبر في هذا المضمار لأنه كان أول من نظر الى اللغة في صميم نشاطها الوظيفي الحقيقي . على اعتبار أن « المظهر السانكروني للغة — بالنسبة الى الجماهير المتكلمة — هو الذي يمثل — وحده — الحقيقة الواقعية لكل نشاط لغوي » · ولا شك أن سوسير حين أعطى الصدارة « للتزامن » (أو السانكروني » على « التعاقب » (أو الدياكروني) . فانه قد وضع بذلك حدا للامتياز الذي كان يمنحه الباحثون السابقون عليه للغات المتحضرة — أو لغات « الثقافة » (كما كانوا يسمونها) — وبالتالي فانه قد فتح السبيل أمام أهل العلوم اللسانية للقيام بوصف مماثل لتلك اللغات الأخرى التي لا تملك أي تراث مكتوب ·

٢ — ٦ وأما قول دي سوسير بالطابع الاعتباطي (أو « التعسفي ») للعلامة اللفظية . فقد كان تعبيرا عن اعتقاده بأن « الدال » لا ينطوي — في صميم خصائصه الصوتية — على أية اشارة أو احالة الى قيمة « المدلول » أو مضمونه · وهو يقول في ذلك بصريح العبارة : « ان هناك من الناس من يظن أن اللغة — في صميم مبدئها الأساسي — هي عبارة عن سجل من الأسماء . أعني قائمة طويلة بالالفاظ القابلة لما في العالم من أشياء ··· ولا شك أن مثل هذا التصور — في أكثر أشكاله سذاجة — لا بد من أن يحيل العلامة اللفظية الى نسخة طبق الاصل من الشيء الذي تشير اليه · ولكن الحقيقة أن الصلة التي تربط الدال بالمدلول هي مجرد صلة اعتباطية · وآية ذلك أن مفهوم كلمة

« أخت » لا يرتبط بأية علاقة باطنية مع سلسلة الأصوات (أ ــ خ ــ ت) التى هى بمثابة « الدال » ، بدليل أن فى الامكان تمثيل هذا المفهوم بأية مجموعة أخرى من الأصوات . كما هو واضح من اختلاف اللغات : اذ نقول مثلا للدلالة على « الثور » فى فرنسا « boeuf » ، بينما نقول عنه في انجلترا : « ox » . وهلم جرا . » ولكن ، اذا كانت العلامة اللفظية ــ فى نظر دى سوسير ــ مجرد علاقة صورية تربط « الدال » (أى الصورة الصوتية) بـ « المدلول » : (أى « التصور » أو « المضمون الذهنى ») . فكيف نفهم هذا الطابع الاعتباطى المميز لها (أى للعلامة اللفظية ») دون التفكير فى الصلة التى تربطها بالشىء ؟ أليس الملاحظ ــ كما قال بنفنست ــ أن دى سوسير هنا قد انزلق من التفكير فى « الاسم » الى التفكير فى « الشىء » لأن الطابع الاعتباطى الذى تحدث عنه ليس الا سمة تميز علاقة « الدال » بـ « الشىء » الذى يدل عليه ، لا بالمدلول (أو التصور) نفسه ؟ ! الواقع اننا لو بقينا على المستوى البنيوى المحض ، لكان علينا أن نقول ان الصلة بين الدال والمدلول صلة ضرورية . لا اعتباطية . لأن مفهوم « الثور » (أى « المدلول ») من جهة والمجموعة الصوتية (ث ــ و ــ ر) الماثلة فى وعيى (أى الدال) من جهة أخرى ، هما بالضرورة شىء واحد . فى حين أن العلاقة بين « الدال » (أى مجموعة الأصوات التى ألفظها) و « الشىء » نفسه (أى « الثور » فى المثال السابق) هى التى تعتبر « تعسفية » .

بيد أن النقد الذى وجهه بنفنست الى دى سوسير ــ وان كان صحيحا من بعض الوجوه . خاصة وأن بعض تعبيرات دى سوسير قد لا تخلو من غموض أو لبس أو عدم تحديد ــ الا أنه لا يطعن فى صحة الفكرة الأصلية التى نادى بها أبو البنيوية اللغوية الحديثة ــ ألا وهى أن العلاقة بين « الدال » و « المدلول » علاقة تواضعية . اصطلاحية . خالية من كل مبررات أو أسباب عقلية ــ . وحين قال دى سوسير ان العلامة اللفظية اعتباطية ، فانه لم يكن يفكر فى صلة العلامة بالموضوع المشار اليه . كما أنه لم يكن يريد الخوض فى تلك المشكلة الأفلاطونية التى كانت موضوعا للنقاش بين كل من هرموجين وكارتيلوس ، ألا وهى :

« هل يكون مصدر تسمية الأشياء هو العرف أم البداهة الطبيعية ؟ » . وانما كان كل ما يعنيه هو الكشف عن السمة التعسفية التى تتسم بها العلامة اللفظية من حيث هى علاقة بين « الدال » و « المدلول » . والحق أن هناك مستويين لهذا « الاعتباط » أو « التعسف » : فهناك مستوى التعسف الماثل فى العلاقة القائمة بين العلامة والشىء (أو « المفهوم ») ، ثم هناك مستوى آخر يتمثل فى صميم العلاقة القائمة بين وجهى العلامة اللغوية نفسها . ولا شك أن هذا النمط الثانى من التعسف أو الاعتباط هو الذى كان يهم دى سوسير . لأنه — فى رأيه — « المبدأ الذى يسود كل الدراسات اللسانية العلمية فى مضمار اللغة » . ومعنى هذا أن المبدأ السيميولوجى الأساسى عند سوسير هو : « أنه ليس ثمة علامة فى الطبيعة . وانما توجد العلامة حيث تكون ثمة وظيفة رمزية (تملك اقامة مثل هذه العلاقة التعسفية بين « دال » و « مدلول ») ... » .

٢ — ٧ ولو كان لنا — الآن — أن تصدر حكما عاما على الجهد العلمى الهائل الذى قام به فرينان دى سوسير من أجل تأسيس علم اللغة أو وضع دعائم نزعة بنيوية لغوية ، لكان فى وسعنا أن نقول ان جميع النظريات اللغوية الحديثة مدينة للعالم السويسرى الكبير بالكثير من مبادئها الأساسية . خصوصا مبدأ ثنائية العلامة اللفظية ، ومبدأ أولوية النسق (أو النظام) على العناصر ، ومبدأ التمييز بين اللغة والكلام ، ومبدأ التفرقة بين « السانكرونى » و « الدياكرونى » ... الخ . ولعل هذا ما حدا بالعالم اللغوى الأمريكى الشهير بلومفيلد Bloomfield الى القول بأن « دى سوسير كان أول من زود علم اللغة البشرية بأسس نظرية سليمة » . وقد اعترف له بالفضل الكبير — كذلك — علماء لغويون متعددون نذكر من بينهم ياكوبسون ، وهلمسليف Hielmslev (١٨٩٩ — ١٩٦٥) . ومارتينيه ، وتشومسكى Chomsky (المولود سنة ١٩٢٨) وغيرهم . وكل هؤلاء قد أجمعوا على القول بأن سوسير كان أول رائد للبنيوية الحديثة . خصوصا وأنه كان أول من فطن الى أن اللغة نظام مغلق له قواعده الخاصة . وأنها بالتالى نسق مستقل يتخذ منه أفراد

اللسان الواحد وسيلة للتواصل . مع العلم بأن هذا النسق لا بد من أن يبقى فى أساسه تعسفيا صرفا · صحيح أن الكثير من آراء دى سوسير ـ كما سنرى فيما بعد ـ قد استهدفت للعديد من المآخذ ، وصحيح أيضا أن علم اللغويات الحديث قد عدل ونقح من نظريات دى سوسير فى السيميولوجيا . والفونولوجيا ، وغيرهما ، ولكن من المؤكد أن معظم النظريات اللغوية الحديثة قد انطلقت من تعاليم دى سوسير . على نحو ما وردت فى كتابه الشهير : « محاضرات فى علم اللسان العام » · (سنة ١٩١٦) · وعلى الرغم من أن دى سوسير نفسه لم يستخدم كلمة « بنية » ـ كما لاحظنا من قبل ـ الا أن كل الحركة البنيوية التى ظهرت عام ١٩٢٨ مدينة له بالكثير من أفكارها الأساسية ، وفى مقدمتها محاولة الاهتداء الى « نموذج » البنية العامة للأنظمة اللغوية ، فى صميم العلاقات القائمة بين « الوحدات الصوتية » (أو « الفونيمات ») بعضها وبعض · وهكذا ظهرت محاولات عديدة ـ استلهمت جميعها تعاليم دى سوسير الأساسية ـ من أجل انشاء نسق يضم كل اللغات ، بارجاعها الى « بنيات أولية » . سواء أكان ذلك فى مضمار الأصوات . أم فى مضمار الأشكال النحوية . أم فى مضمار الدلالات اللفظية ، أم فى مضمار التركيب المنطقى ·· الخ · ولا شك أن دى سوسير ـ بفلسفته الخاصة فى « علم العلامات » ـ قد مهد الجو لظهور « فكر صورى » فى مضمار علوم المجتمع والثقافة ، وبالتالى لاقامة « **سيميولوجيا عامة** » (كما قال بنفنست) ·

٢ ـ ٨ فاذا ما انتقلنا الآن الى دراسة **اللغويات البنيوية فى الولايات المتحدة الأمريكية** ، وجدنا أن تقدم الأنثروبولوجيا قد سار جنبا الى جنب مع تطور اللغويات الوصفية · والواقع أن علماء الأنثروبولوجيا الذين كانوا يدرسون الشعوب الأمرندية (بعض قبائل الهنود الحمر بأمريكا) قد وجدوا أنفسهم مضطرين الى تعلم (ووصف) لغات أجنبية لم يكن « النموذج الهندو ـ أوروبى » كافيا لتفسيرها ، فضلا عن كونها لغات لا تملك أى تراث مكتوب ، وبالتالى فقد راحوا يلتجئون فى دراستها الى أدوات ـ أو وسائل ـ التحليل الوصفى (**السانكرونى**) وحسبنا أن نعود الى كتاب فرانز بوس :

Franz Boas الذى صــدر عام ١٩١١ تحت عنـوان : « المختصر فى اللغات الهندية الأمريكية » . لكى نتحقق من أنه كان مصدرا بخدمة هامة فى علم اللغويات الوصفية . وأما « سـابير » : Edward Sapir (١٨٨٤ ـ ١٩٣٣) صـاحب الكتاب الكلاسيكى المعروف عن « اللغة » . فقـد كان رائده فى دراسة علوم اللسان هو التشديد على المظهر الاجتماعى للغة ، مع الاهتمام بدراسة العلاقة بين اللغة والحضارة . وقد اقترح فى دراسته هذه عمل تصنيف علمى للنماذج المختلفة من اللغات، بالاستناد الى الطريقة الخاصة التى تنظم بهـا كل لغـة دائرة التجربة الحسية . وتعمل على تصنيفها .

وأما التيار الذى ساد اللغويات الأمريكية بأسرها منذ عام ١٩٣٠ حتى عام ١٩٥٠ . فهو التيـار الذى تزعمـه ليونارد بلومفيـلد : Leonard Bloomfield (١٨٨٧ ـ ١٩٤٩) مؤلف كتاب « اللغة » (سنة ١٩٣١) : ويطلق عليه عادة اسم « النزعة التوزيعية » Distributionnalisme . واذا كان كتاب بلومفيلد المشار اليه قد غطى معظم مجالات البحث اللغوى بما فيهـا تصنيف اللغات وجغرافية اللهجات . واللغويات التاريخية ، فان أهم ما ورد فيه هو العـرض الذى قدمه المؤلف للمبادىء المنهجية (الميتدولوجية) التى اقترح تطبيقها على عمليات تحليل اللغات . ولعل أول ما نص عليه بلومفيلد ـ فى هذا المجال ـ هو ضرورة القيام بعملية سانكرونية (= وصفية) دقيقة نقتصر فيها على « وصف » اللغـة . ولا يكتفى بلومفيلد هنـا بمعارضة الاتجاهات « الذهنية » التى كانت تلجأ فى تفسـيرها لوقائع اللغة الى مبادىء « العقل » و « الارادة » و « الوعى » ، وانمـا نراه يقترح ـ على العكس مما كان قد فعله سابير ـ اتباع منهج « آلى » ، أو « مادى » ، فى تفسير ظواهر اللغة ، وان نظرة واحدة يلقيها المرء على التعريف الذى قدمه لنا بلومفيلد للغة ـ ألا وهو قوله ان اللغة هى مجرد سلوك بشرى شبيه بما عداه من أصناف السـلوك الأخرى ـ لهى الكفيلة بان تظهـرنا على أن بلومفيلد قد تأثر بالمدرسة السلوكية الأمريكية فى علم النفس .
والواقع ـ فيما يقـول بلومفيلد ـ أن فى وسعنا أن نصـف أى نشاط كلامى يقوم بين شخصين يتحدثان معا بالرجوع الى نمط

« **المؤثر والاستجابة** » ، بحيث نقول اننا هنا بازاء« م ... س ... م ... س » (وهنا تكون س الصغيرة) هى استجابة لغوية ، أو رد فعل (بديل) لمنبه عملى ، ألا وهو م (الكبيرة) ، أعنى ذلك المنبه الذى تلقاه المتكلم : ثم لا تلبث هـذه الاستجابة ـ بدورها ـ أن تصبح منبها (بديلا) ، أو منبها لغويا ، يولد لدى المستمع ضربا من الاستجابة العملية) . ولكن بلومفيلد يعد العلاقة القائمة بين «م» و «س» ، وبين «س» و «م» ، موضوعا يختص بدراسته كل من علم وظائف الأعضاء وعلم النفس ، دون أن يكون من حق عالم اللغة الاهتمام بدراسته ، ومعنى هذا أنه يستبعد من دائرة المرحلة الوصفية لدراسة اللغة كل ما يرتبط بدراسة « المعنى » . والسبب فى ذلك أنه يعتبر أن صرامة البحث الوصفى تستلزم الوقوف عند عملية تحليل« **الأشكال الصوتية** » (أو ما كان دى سوسير يسميه باسم « الدالات ») . ومن هنا فان بلومفيلد قد وجد نفسه مضطرا الى التسليم بفرض مؤداه أن لأشكال الحديث معنى ثابتا ، وأنه لا بد من أن يكون ثمة اختلاف فى المعنى يقابل كل اختلاف فى الشكل (والعكس بالعكس) . صحيح أن وجود الألفاظ المترادفة والمتجانسة ـ باعتراف بلومفيلد نفسه ـ يمثل اعتراضا مباشرا ضد هـذا الفرض ، ولكن لا سبيل الى تحليل اللغة دون اللجوء الى أية افتراضات مسبقة . اللهم الا بالاقتصار على «التحليل الوصفى» للأشكال الصوتية ، دون اقحام لمبحث « المعنى » على هذا المبحث الصوتى المحض .

٢ ـ ٩ لقد أراد بلومفيلد (وأعوانه) ـ اذن ـ أن يطوروا اللغويات البنيوية باقامة « لسانيات وصفية » (أو كما يقال أحيانا « **تصنيفية** » Taxonomique) ، تستند أساسا الى مناهج توزيعية ، مكملين بذلك البنيوية الوصفية (أو السانكرونية) التى كان دى سوسير قد وضع دعائمها . ولا بد لنا من أن نلاحظ ـ فى هذا الصدد ـ أن « **الأشكال اللغوية** » التى جعل منها بلومفيلد موضوعا للوصف التوزيعى ، هى فى الحقيقة « علامات لغوية » أريد لها أن تكون « **ذات وجهين** » : ما دام بلومفيلد يعرفها بقوله انها « أشكال صوتية (فونيطيقية) ذات معان . » ، ولكن لما كان بلومفيلد قد عجز عن وصف عملية «الدلالة» نفسها ،

فقد بقى الوصف التوزيعى محصورا فى دائرة « الصورة الصوتية » ، أو فى مجال « الدال » signifiant المحض ». وبالتالى فقد ظلت الوحدات – عند بلومفيلد – مجرد وحدات « ذات وجه واحد » . هذا الى أننا لو أدخلنا فى اعتبارنا تلك التفرقة التى كان دى سوسير قد أقامها بين « علاقات **حضور** in praesentia (تجمع بين وحدتين لغويتين متحققتين بالفعل) و « علاقات **غياب** » in absentia (تجمع بين وحدة حاضرة ووحدات أخرى غائبة ، ولكن ثمة علاقة تقابل تجمع بينهما) . لكان فى وسعنا ان نقول ان بلومفيلد لم يفسح أى مجال فى بنيويته الوصفية لهذا النوع الثانى من العلاقات . ولو أننا أطلقنا على النوع الأول من العلاقات الاسم الاصطلاحى الذى يستخدمه اللغويون المعاصرون ، ألا وهو syntagmes (سانتاجمات) ، فى مقابل paradigmes (برادجمات) ألا وهو الاسم الاصطلاحى الذى يطلقونه أيضا على النوع الثانى من العلاقات . لكان فى وسعنا أن نقول ان البعد « السانتجماتى » syntagmatique (أى البعد الأفقى القائم على علاقات الحضور) قد كان هو البعد المفضل لدى بلومفيلد . ولا غرو . فقد انطلق بلومفيلد فى أبحاثه اللغوية من الأشكال (أو الصور) الماثلة بالفعل فى صميم الواقع ، ومن ثم فقد حدد « الوحدة » اللغوية بالرجوع الى مجموع البيئات والسياقات التى يمكن أن تظهر فيها . أعنى بالاستناد الى **توزيعها** فى مجال أفقى (لا رأسى كما هو الحال فى علاقات الغياب) . ومهما يكن من شىء ، فقد نظر بلومفيلد الى مهمة العالم اللغوى على أنها محصورة فى عملية وصف الكيان التام المكتوب (أو المجموعة الكاملة المسجلة) لأية لغة ما من اللغات . على اعتبار أن هذا « الكيان » – فى جوهره – كيان **تمثيلى** : مع الاهتمام بتحديد الأنواع (أو الفئات) التى تنقسم اليها الوحدات ، ألا وهى تلك الأنواع (أو الفئات) المؤلفة من كافة الصور (أو الأشكال) التى يمكن أن تشغل وضعا معلوما بعينه . أعنى تلك التى تملك « **توزيعا** » واحدا بعينه . ومن هنا فان ما يحدد وضع أى عنصر انما هو – على وجه الدقة – تلك « الأوضاع » التى يمكن أن يشغلها فى مجموع « الكيان المسجل العام » corpus ، مضافا

اليها كل الاستبدالات الممكنة فى تلك الأوضاع • وأما «الصورة» فانها لا تكتسب أى تحديد (أو تعريف) اللهم الا بفضل العلاقات التى تجمعها بغيرها من الصور • وهكذا يتم وضع مبدأ التحليل البنيوى موضع التطبيق ، مع ملاحظة أن كافة الخطوات المنهجية المستخدمة فى هـذه الحالة لن تكون الا معايير صورية (أو شكلية) صرف • وقد جاء هاريس Z. S. Harris من بعد (فى كتابه : « مناهج اللغويات البنيوية » سنة ١٩٥١) فحاول أن يمضى بهذا « التحليل التوزيعى » الى أقصى حدوده ، ثم لم يلبث كل من هوكت Hockett وبايك Pike (على سبيل المثال ، لا الحصر) أن حاولا – فى الولايات المتحدة الأمريكية – ادخال بعض التعديلات الهامة على هذا « التحليل التوزيعى » ، وظلت هذه الحركات سائدة فى الفكر اللغوى الأمريكى الى أن ظهرت مناهج أخرى جديدة – خصوصا على يد تشومسكى Chomsky بدراسته اللغوية المعروفة باسم « النحو التوليدى » generative grammar

٢ – ١٠ وأما اذا انتقلنا الآن الى القارة الأوروبية – حيث كانت آراء دى سوسير قد لقيت انتشارا واسعا – فسوف نجد أن اللغويات البنيوية قد وصلت الى نتائج هامة – حوالى سنة ١٩٣٠ – خصوصا بعد ظهور « **الفونولوجيا** » (= علم الأصوات العام) التى كان قد أسهم فى العمل على نشأتها وتطويرها علماء لغويون مختلفون من موسكو ، وجنيف ، وبراغ ، وفيينا ، وغيرها : ولكن من المؤكد أن المؤسس الحقيقى « للفونولوجيا » هو العالم الروسى نيقولا تروبتسكوى Nicolas Troubetskoi (١٨٩٠ – ١٩٣٨) صاحب كتاب • « مبادىء الفونولوجيا » (الذى ظهرت له ترجمة فرنسية سنة ١٩٤٩) • وقد بدأ تروبتسكوى حياته العلمية بالاقبال على دراسة الاثنولوجيا والاثنوجرافيا • ثم تخصص فى دراسة اللغات « الفنلندية – الأوجرية » (وهى اللغات المسماة بالفرنسية Langues Finno - ougriennes) ، ولم يلبث بعد ذلك أن اتجه نحو دراسة « اللغويات العامة » ، على اعتبار أنها « الفرع الوحيد من العلوم الانسانية الذى أصبح يملك منهجا علميا وضعيا » ، بخلاف باقى العلوم الأخرى التى ما تزال « على مستوى الكيمياء القديمة (أو

السيمياء) . والمبدأ الأساسى فى النظرية الفونولوجية هو اضفاء مضمون عينى على الفكرة السوسيرية القائلة بأن اللغة «نسق» تسوده العلاقات القائمة بين الوحدات . والفونولوجيا ، حين تدرس نظام العناصر المؤلفة للجانب « الدال » من جوانب « العلامة » اللغوية . فانها تبين لنا انه لما كان للتحقيقات العينية المتمثلة فى « الكلام » ـ ألا وهى « الأصوات » ـ كثرة متنوعة لانهائية . فانها لا تملك أية صفة لغوية محددة . وبالتالى فانها لا بد من أن تدخل تحت نطاق العلوم الطبيعية (بوصفها « أشياء » أو « موضوعات » قابلة للوصف) ، ومن ثم فانها تندرج تحت باب « الفونيطيقا » ، ذلك العلم التجريبى الكمى . وأما اذا نظر الى تلك الوحدات المادية ـ على العكس من ذلك ـ من وجهة نظر « **وظيفتها** » فى اللغة ، فانها عندئذ لا بد من أن تظهر بمظهر تحقيقات متنوعة لعدد صغير من الوحدات اللغوية ، ألا وهى « **الفونيمات** » phonèmes ؛ وهذه « الفونيمات » ذات عدد ثابت محدد فى كل لغة من اللغات (ما بين عشرين وأربعين) . وهكذا نرى أن « الفونولوجيا » تنطلق من المعطيات العينية ، لكى تعمد الى تحليلها وتجريدها ، بقصد العثور ـ فى صميم الكتلة المهوشة (أو غير المنتظمة) للتحققات الصوتية الماثلة فى الكلام (وهى تلك الكتلة المعقدة التى يكشف عنها تقدم الفونيطيقا الصوتية والفسيولوجية) ـ : نقول بقصد العثور على « البنية » الأولية البسيطة . ومعنى هذا أن قائمة « الفونيمات » فى كل لغة من اللغات هى بالضرورة قائمة محددة ، مغلقة ؛ وان كان من الملاحظ (مثلا) أن للغة الأسبانية فى اسبانيا نفسها ٢٤ من الفونيمات ، بينما يبلغ عددها فى بلاد أمريكا الجنوبية الناطقة بالاسبانية ما لا يزيد عن ٢٢ فقط .

وقد مرت الفونولوجيا فى تطورها بمراحل عدة : فهى قد ظهرت أولا (حتى قبل ظهور أعمال تروبتسكوى) لدى باحث روسى يدعى بودوان دى كورتناى Boudoin de Courtenay فى نهاية القرن التاسع عشر ، ثم عرفها كل من جسبرسن « Jespersen » ، ودانيل جونز Daniel Jones . وأخيرا سابير Sapir وكل هذه الاتجاهات قد تعرضت فيما بعد للنقد ، حتى ظهرت عام ١٩٢٨ أعمال جماعية ناضجة فى مضمار الفونولوجيا ، تقدم

بهـــا للمؤتمر الدولى الأول للعـلوم اللســانية بلاهاى كل من تروبتسكوى ، وياكوبسون ، وكارتشفسكى ، مقترحين برنامجا جديدا أعربوا فيه عن ضرورة التمييز بين دراسة أصوات الكلام ودراسة أصوات اللغة . وقد لقيت هذه الدعوة تأييدا كبيرا من جانب أعضاء دائرة براغ (التى تأسست سنة ١٩٢٦) ، وهى الدائرة التى انضم اليها من بعد تروبتسكوى نفسه . وقد تقدمت هــــذه الدائرة عام ١٩٢٩ ــ أمام المؤتمــر الأول للعـــلماء الفيلولوجيين السلاف ــ ببرنامج علمى كان يتضمن تسع قضايا مشهورة . كانت الأولى منهــا تدور حــول « المشكلات المنهجية الناجمة عن تصور اللغة باعتبارها نظــاما أو نســقا ... » . وتتابعت بعد ذلك الدراسات الفونولوجية ، خصــوصا على يد العالم اللغوى الفرنسى مارتينيه Martinet (الذى نظم الدراسة وعمقهــا) . ثم ظهرت نظــرية ياكوبسون ــ التى عرفت باسم « النظرية المزدوجة ، (أو الثنائية) : binaire أو : Binarisme وهى تمثل خطوة جديدة أصيلة على درب الدراسات الفونولوجية انطلاقا من آراء تروبتسكوى فى كتابه « المبادىء » . فضلا عن أنها مهدت لظهور الكثير من الحركات اللغوية الجديدة .

٢ ــ ١٠ ولو أننا ألقينا نظرة عامة على « **الفونولوجيا** » من أجل الوقوف على الطابع « البنيوى » الذى اتسم به « التحليل الفونولوجى » لدى كل من تروبتسكوى ، وياكوبسون ، ومارتينيه (وغيرهم) ، لكان فى وسعنا أن نقول ان موضوع « الفونولوجيا » هو وصف الوحدات الصوتية التى تؤلف المســتوى « الدال » للغة ، أعنى أنها تتناول بالبحث مجالا ظل حتى الآن مهمــلا أو مجهولا من جانب الدراسات التقليدية . وقد سبق لنا أن لاحظنا كيف فرق تروبتسكوى بين « الفونيطيقا » ــ أو علم « أصوات الكلام » ــ وهو ذلك العلم الذى يصف أى صوت فى استقلال عن وضعيته اللغوية ، وبين « الفونولوجيا » ــ أو علم « أصــوات اللغة » ــ وهو ذلك العلم الذى لا يدخل فى اعتبــاره ــ من بين الأصوات ــ سوى تلك (الأصــوات) التى تؤدى ــ فى مضمار اللغة ــ وظيفة محددة . ولسنا نريد الدخول فى تفاصيل هــذه الدراسة الفونولوجية من أجــل الوقوف على الأنماط المختلفة للوظائف الفونولوجية (وعلى رأســـها « الوظيفة التمييزية .

distinctive التى تسمح لكل لغـة باقامة ضرب من التعارض أو التقابل بين الدلالات أو المعانى اللغوية المختلفة) . وانمـا حسبنا أن نقـول أن « الفونولوجيا » ــ فى جانبها الأساسى ــ هى عبارة عن تصنيف ، وتنظيم ، وترتيب تدرجى لما فى اللغة الواحدة من وقائع صوتية متمايزة .

ولنضرب لذلك مثلا فنقول أن أى صوتين من أصوات اللغة يصبحان « فونيمين » (مثنى فونيم « phonème » أى وحدة صوتية) اذا كان من شأن احلال الواحد منهما محل الآخر فى أى سياق لغوى واحد بعينه أن يحـدث تغييرا فى المعنى : كما هو الحال مثلا حين نستبدل الفونيم « b » ــ فى اللغة الفرنسية ــ بالفونيم « p » . فنقول مثلا « puce » بدلا من « bus » وأما فى اللغة العربية (مثلا) فان هذين الحرفين لا يمثلان « فونيمين » لأنك تستطيع أن تقول : « باريس » أو « باريس » . كما تستطيع أن تقول « اسبانيا » أو « اسبانيا » .. الخ . وأما حرف الـ « r » ــ فى اللغة الفرنسية ــ فانه يحتمل « فونيمين » مختلفين (نقول عنهما انهما « متغيران » variants) دون أن يكون من شأن احلال الواحد منهما محل الآخر احداث أى تغيير فى المعنى : لأنك تستطيع أن تنطق بكلمة « rat » باحداث ثغاء فى حرف الـ « r » (كما يفعل الباريسيون مثلا) . وتستطيع أيضا أن تنطق بهـا مختلفة تماما عن حرف « الغين » عندنا (كما يفعل أهل الجنوب فى فرنسا ، أو كما ينطقها الانجليز وغيرهم) . ومن المعروف أن الـ « ت » والـ « ط » ، والـ « د » والـ « ض » ، والـ « ح » والـ « ع » ، تمثل « فونيمات » فى اللغة العربية (مختلفة بعضها عن البعض الآخر) . بينمـا هى قد لا تكون كذلك فى العـديد من اللغات الأوروبية .

والمهم أن التحليل الفونولوجى انما يهدف أولا وقبل كل شىء الى الكشف عن نسق العلاقات ، التى تنطوى على وظيفة داخل التنظيم اللغوى لأى « دال » ، على اعتبار أن لكل « فونيم » مركبا من السمات الخاصـة التى تميزه عن غيره من « فونيمات » النسق ، والتى تمثل « هويته » أو « وحدته الخاصة » . ثم تجىء ــ بعد ذلك ــ دراسـة التنظيم الباطنى (أو التجمع الداخلى) لفونيمات النسق ، لمعـرفة الممكن منهـا والمستحيل ، المتكرر

والنادر . فتكون بمثابة الخطوة الأخيرة من خطوات التحليل الفونولوجى للغة ، وهى الخطوة التى تكشف عن « **بنية** » النسق نفسه • وقد استطاع ياكوبسون ـ فى تحليله الفونولوجى ـ أن يكشف عن وجود نسق أو نظام ، من المتقابلات الصوتية الأساسية (التى يبلغ عددها ١٢ تقابلا مزدوجا) قال عنها انها تمثل النظام الفونولوجى الأصلى الذى تستمد منه كل لغة (أو على الأصح تقتطع منه) نسقها الفونولوجى الخاص • ولو صحت هذه النظرية ، لكان معنى ذلك أن هناك **كليات** uxiversaux على مستوى التنظيم الصوتى للغات • ومهما يكن من شىء ، فقد كان التحليل الفونولوجى رائدا ـ بمعنى الكلمة ـ فى مضمار الدراسات البنيوية المنهجية ، ان من حيث مبادؤه أو من حيث دقته وصرامته ، أو من حيث نتائجه . لدرجة أنه اعتبر «**نموذجا**» «**ميثدولوجيا** » راحت تحتذيه باقى الدراسات اللغوية الأخرى فى غير مجال « الدال » •

٢ ـ ١١ ونحن نجد نزعة بنيوية أخرى ـ فى مجال الدراسات اللغوية ـ لدى أعضاء الدائرة اللغوية فى كوبنهاجن ، وعلى رأسهم العالم اللغوى الشهير **هلمسليف** Hielmslev (١٨٩٩ ـ ١٩٦٥) الذى كان له الفضل ـ سنة ١٩٣١ ـ فى تأسيس الحلقة الدنمركية للعلوم اللسانية . بالاشتراك مع كل من برندال : Bröndall وأولدال Uldall • وقد استطاع هلمسليف ـ بالاشتراك مع أولدال ـ عام ١٩٣٥ أن يتقدم (فى لندن) بنظرية جديدة فى « الفونيم » (أطلق عليها فيما بعد اسم « سينيم » : cénème) جاءت مغايرة للنظرية التى كانت سائدة فى براغ • ولكن من المؤكد أن الحركة الدانمركية (التى أطلقت على نفسها اسم : « **الجلوسيماطيقا** »Glossématique ـ . المشتق من اللفظ اليونانى « جلوسا » glossa : بمعنى « لغة ») لم تكن تخلو من وشائج قرابة هامة مع الحركة اللغوية البنيوية التى كانت سائدة آنذاك فى براغ : لأنها شددت ـ هى الأخرى ـ على الطابع البنيوى للغة . معلنة أنها لا تمثل سوى حركة استمرارية جذرية لتعاليم دى سوسير الذى اعترف له هلمسليف بأنه كان « رائد الحركة اللغوية الحديثة بلا منازع • » • وقد ظل مذهب هذا العالم اللغوى الدنمركى الكبير غير معروف تماما فى الكثير

من الأوساط اللغوية العلمية (لأنه لم يكن مشروحا الا من خلال بعض المقالات والاسهامات الدورية) الى أن صدر لهمسليف عام ١٩٤٣ كتابه المشهور : « مقدمات لنظرية فى علم اللغة » . فكان هذا المؤلف سببا فى اشتهار المذهب الجديد . خصوصا وأنه كان ينطوى على جهاز صورى (أو شكلى) من المفاهيم التحليلية ، مع شرح للضرورات الابستمولوجية التى لا بد لأى علم لسانى (بمعنى الكلمة) من الخضوع لها .

والواقع أن « اللغة » ـ فى نظر هلمسليف ـ « بنية » هى نسيج وحدها sui generis ، أعنى أنها كل مكتف بذاته ، وبالتالى فانها تتطلب أدواتها الخاصة فى التحليل . وهنا يستعير العالم اللغوى الدنمركى عبارة سلفه الشهير دى سوسير فيقول « ان اللغة صورة (أو « شكل ») ، لا « جوهر » (أو « مادة ») » . وعلى ذلك ، فان مهمة عالم اللغة ـ فيما يقول هلمسليف ـ هى انشاء نظرية تكون بمثابة ضرب من « **الجبر** » Algèbre بالقياس الى أية لغة ، أو بالأحرى بالقياس الى كل اللغات . ومعنى هذا أنه لا بد للوصف العلمى ـ فى هذه الحالة ـ من أن ينصب على « الشكل » ـ أو « الصورة » ، ما دام عالم الدلالات (أو المعانى) مشتركا بين سائر اللغات ، وما دام وجه الخلاف (أو أوجه الخلاف) بين تلك اللغات انما يكمن (أو تكمن) فى الصورة التى تنظم كل واحدة منها على حدة . ولا شك أن النتيجة الكبرى التى تترتب على تطبيق هذا المبدأ انما هى الكف عن دراسة « أجزاء » اللغة ، أعنى الاستعاضة عن دراسة « الوحدات » الجوهرية (المادية) بدراسة « العلاقات » القائمة بين تلك « الاجزاء » ، على اعتبار أن ما يحدد طبيعة كل جزء من هذه الأجزاء (أو الوحدات) انما هو نوع العلاقات التى تربطه بباقى الأجزاء الأخرى . وبعبارة أخرى يمكننا أن نقول ان كل عنصر من عناصر أى نص (شفويا كان أم مكتوبا) لا يزيد عن كونه نقطة تقاطع لـ « حزمة من العلاقات » . ولا يكتفى هلمسليف بأن يقول مع دى سوسير ان التنظيم اللغوى تنظيم شكلى باطنى ، يعبر عن تماسك « العلاقات » داخل ذلك « الكل » اللغوى الموحد ، بل هو يذهب الى حد أبعد من ذلك فيقول بامكان استخراج هذا التنظيم اللغوى من المادة التى ينظمها ، وبالتالى فان « **البنية** »

ـ في نظره ـ « **قابلة للانفصال عما** » نبنيه » : وليست فكرة « **الجبر اللغوى** » سوى تعبير عن اعتقاد زعيم « دائرة كوبنهاجن » بأن اللغة هى مجرد منظومة « توافقية (أو ان شئت فقل « **تركيبة** » **رياضية**) تكشف عن وجود « خواص تشكلية » تميز العلاقات ، في استقلال عن المجال الموضوعى الذى تقوم فيه (تلك العلاقات) . ولما كانت اللغة مجرد **نسق صورى** فان حقيقة أى عنصر لغوى هى بالضرورة ذات طابع شكلى محض ، بغض النظر عن أى مظهر « دلالى » (سيمانطيقى) ، أو « صوتى » (فونيطيقى) ، ما دام المحدد لأى عنصر من العناصر انما هو القواعد المتحكمة فى حضوره أو غيابه داخل المقال أو الحديث .

والمتأمل فى بنيوية هلمسليف اللغوية يلاحظ ـ أولا وقبل كل شيء ـ أنها عبارة عن عملية بناء ـ أو انشاء ـ لـ «**نموذج منطقى**» فى اللغة من جهة ، ولجهاز بأكمله من التعريفات من جهة أخرى ، أكثر مما هى نظرية علمية أريد لها أن تكون أداة لاكتشاف معالم « العالم اللغوى » . صحيح أن هلمسليف ينطلق من فكرة دى سوسير فى « العلامة اللفظية » ، فنراه يتحدث عن « التعبير » و « المضمون » (بدلا من « الدال » و « المدلول ») ، بوصفهما مستويين مترابطين ترابط « الصورة » و « المادة » ، ولكنه لا يلبث ـ بعد ذلك ـ أن يمضى من « علم اللغة » الى « علم المنطق » لكى يقرر أن « البنية هى كيان صورى مستقل يمثل منظومة من الترابطات الداخلية أو العلاقات الباطنية » . ومن هنا فان نزعته البنيوية تكتسى طابعا منطقيا « سكونيا » (استاتيكيا) : نظرا لأنه ـ كما لاحظ بياجيه ـ يشدد على « العلاقات » أو « الارتباطات » ، أكثر مما يشدد على « التحولات » أو « التغيرات » . ولعل هذا أيضا ما فطن اليه مارتنيه نفسه ـ على الرغم من تعاطفه الشديد مع هلمسليف ـ اذ نجده يؤكد أن « البنية » اللغوية عند المفكر الدنمركى قد بقيت مجرد « بنية رياضية » ، أو « علائقية محضة » ، ومن ثم فان هلمسليف لم ينجح فى الكشف عن السمات النوعية الخاصة المميزة للبنية اللغوية بوصفها شيئا أكثر من مجرد « حزمة من العلاقات » ! هذا الى أن زعيم الدائرة اللغوية الدنمركية (بكوبنهاجن) قد

تمادى فى التسليم ـ مع دى سوسير ـ) بضرورة اعطاء الاسبقية للـ « **سانكرونى** » على « **الدياكرونى** » . فكانت النتيجة أن خلط تماما بين مفهوم « السانكرونى » ومفهوم « الثبات » (أو « الاستاتيكية ») . وبالتالى فقد انتهى به الأمر الى « انكار » « التطور » (عامدا الى تفسيره بنظرية خاطئة فى « **الكمون** » latence

بيد أنه قد يكون من واجبنا فى هذا الصدد أن نكشف عن وجه الخلاف الأساسى بين كل من هلمسليف ومارتينيه فى النظر الى « الحقيقة اللغوية » : لأنه اذا كانت « اللغة » ـ عند مارتينيه ـ هى فى صميمها تحليل خاص للواقع ، بحيث أن أى وصف نقوم به للغة ما من اللغات انما هو وصف لطريقة خاصة فى تنظيم العالم ، فان هلمسليف ـ على العكس من ذلك ـ يؤكد أنه اذا كان من شأن « اللغة » أن تشيع ضربا من « النظام » بين الأشياء . فما ذلك الا لأنها تسقط على الأشياء نظامها الخاص ؛ وهو نظام يمكن وصفه منذ البداية ، وقبل القيام بأى تطبيق ! هذا الى أن هلمسليف حين يأخذ بفكرة دى سوسير فى اعطاء الصدارة للـ « نسق » على « العناصر » ، فانه يعنى بذلك أن وضع « العنصر » داخل « المجموع » هو الذى يكون ـ على الأقل جزئيا ـ « حقيقته اللغوية » . ولا شك أن من شأن هذه النظرة الصورية الى « اللغة » أن تجعل من « الوحدة » اللغوية ـ داخل « المنظومة » التوافقية ـ مجرد « نقطة تلاق » مع علاقات ، يكون من شأنها أن تجمع بين هذه « الوحدة » وبين غيرها من الوحدات اللغوية الأخرى . واذن فليس يكفى أن يقال ان الوحدة اللغوية لا تعرف الا بغيرها من الوحدات ، بل يجب أن يقال انها مكونة من مجموع علاقاتها بباقى الوحدات . ومهما يكن من شىء ، فان النظرية « **الجلوسيماطيقية** » فى اللغة هى مجرد نظرية صورية ، منطقية ، تحرص على اتخاذ موقف معارض تماما لشتى النظريات اللغوية السابقة . بما فيها النظرية « **الذهنية** » التى كانت تفترض وجود ارادة واعية هى الأصل فى الرسالة اللغوية ، فكانت تهيب بـ « المتكلم » أو « المتحدث » ، وبما فيها أيضا النظرية « **السلوكية** » التى كانت تربط القول بالسلوك . فكانت تدخل فى اعتبارها « المستمع » أو « المنصت » ، فى حين أنه ليس لأى حد

من هذين الحدين (فيما يرى هلمسليف) أى ارتباط أو علاقة ببنية اللغة · وعلى الرغم من الدقة العلمية البالغة التى اتسمت بهـا معظم التحليـلات اللغوية الصورية لهـذه النظـرية « الجلوسيماطيقية » فى اللغة ، الا أن هلمسليف نفسه لم يقدم لنا سوى عدد قليل جدا من « التطبيقات » لمبادئه الصـورية المعقدة ، فضـلا عن أنه ـ كما لاحظ الكثير من علمـاء اللغة المعاصرين ـ لم ينجح فى تجاوز مرحلة التصنيف البحت لعناصر اللغة ، ومن ثم فقد بقيت نظريته اللغوية ـ كما كان الحال لدى غيره من دعاة البنيوية السابقين عليـه ـ مجرد « وجهة نظـر تصنيفية بحتة » : taxinomique

٢ ـ ١٢ وأخيرا ، لا بد لنا من أن نشير اشارة سريعة الى ذلك الاتجاه اللغوى الحديث الذى ظهر فى الولايات المتحدة الأمريكية انطلاقا من دراسات العالم اللغوى المعاصر **تشومسكى** Noam Chomsky (المولود سنة ١٩٢٨) ، الأستاذ بمعهد التكنولوجيا بمساشوست ، وصاحب كتاب « البنيات التركيبية » Structures syntaxiques (سـنة ١٩٥٧) · وعلى الرغم من أن الكثير من الباحثين اللغويين ـ وفى مقدمتهم بنفنست ـ قد اعتبروا موقف تشومسكى معـاديا للبنيـوية ، خصـوصا وأنه لا ينطلق من فكرة « النسـق » أو « النظـام » ، بل ينطلق من « القـول » أو « العبارة » (على نحو ما يبدعها المتكلم) ، الا أننا نجد جان بياجيه ـ مثلا ـ يطلق على نظـرية تشومسكى فى اللغة اسـم « **البنيـوية التحوليـة** » Structuralisme transformationnel مؤكدا أن اهتمام تشومسكى بالطابع الابداعى للغة ، لا ينفى عن مذهبه صبغته البنيوية العامة · وسـواء أطلقنـا على نظرية تشومسكى اسـم « النزعة « **التحولية** » ، أم اعتبرناها مجرد صورة تطورية جديدة من صور « البنيوية » ، أم قلنا عنها انهـا عبارة عن « **نحو توليدى** » (generative grammar) ، أم أنكرنا عليها كل طابع بنيوى ، فان الذى لا شك فيه أن نظرية هذا العالم اللغوى الأمريكى فى اللغة ، لا يمكن أن تفهم الا على ضوء موقف تشومسكى من « البنيوية اللغـوية » ـ فى أشكالها السـابقة عموما ، وفى أمريكا بصفة خاصة ـ · ولعـل من المبالغة فى

وصف هذه النظرية أن يقال عنها انها « أحدثت ثورة كوبرنيقية فى مضمار الدراسات اللغوية » . ولكن قد لا يكون من شطط القول أن نقرر عدم وجود استمرار تاريخى بين هذه النظرية من جهة ، وبين اللغويات البنيوية من جهة أخرى . وليس أدل على صحة ما نقول من أن تشومسكى قد انطلق فى دراساته اللغوية من موقف نقدى اتخذه لنفسه بازاء النحو التقليدى من جهة ، وبازاء اللغويات البنيوية من جهة أخرى . والواقع أن كلا من « النحو التقليدى » و « علم اللسان البنيوى » قد اقتصر – فيما يقول تشومسكى – على جمع قدر كبير من الملاحظات . واستخلاص كل ما يترتب عليها من نتائج ، دون أن ينجح فى تجاوز هذه المرحلة الوصفية المتمثلة فى عملية الملاحظة من جهة ، وعملية التصنيف من جهة أخرى . وقد لا يكون هناك – بين الموقف التقليدى والموقف البنيوى – اختلاف جوهرى يمس طبيعة المنهج ، بل كل ما هنالك اختلاف كمى محض . وآية ذلك أن كلا منهما قد اقتصر على الانطلاق من مجموعة من النصوص الشفوية أو المكتوبة ، من أجل القيام بعملية « اعادة تنظيم » للمعطيات اللغوية . صحيح أن « علم اللغة البنيوى » يمثل تقدما لا سبيل الى انكاره ، خصوصا وأنه قد سمح لنا بالانتقال من المرحلة « المعيارية » التى وقف عندها النحو التقليدى الى مرحلة « وصفية » ، ولكن كلا منهما لم يكن يرمى الا الى تحقيق هدف « تصنيفى » : taxinomique ، بدليل أنهما لم يكونا يحرصان الا على عمل تقسيمات أو تصنيفات أكثر دقة وأشد تحديدا للمعطيات اللغوية . ومعنى هذا – فيما يقول تشومسكى – أن علم اللسان البنيوى كان يقتصر – هو الآخر – على « وصف » اللغة ، دون الامتداد الى « تفسيرها » . وأما الخطوة الجديدة (والجريئة) التى أخذ تشومسكى على عاتقه القيام بها ، فهى القيام بطفرة أو وثبة ، ذات طابع كيفى ، تكون هى الكفيلة بنقل « علم اللغة » من المرحلة الوصفية الى المرحلة النظرية أو التفسيرية .

وكما فرق دى سوسير من قبل بين « اللغة » و « الكلام » ، نجد تشومسكى أيضا يفرق بين **الكفاية** (أو القدرة اللغوية) competence . **وبين الأداء** (أو الانجاز اللغوى) : performance

وهو يعنى بالمصطلح الأول منهما الوسائل المتوفرة بين يدى الذات المتكلمة من أجل التعبير عن نفسها . بينما نراه يعنى بالمصطلح الثانى منهما التحقيق العينى للمقدرة اللغوية : ولكن الملاحظ أن تشومسكى يدخل فى نطاق المصطلح الأول تلك المعرفة الحدسية التى تسمح لكل فرد بأن يحكم ما اذا كانت جملة ما بعينها ممكنة أو غير ممكنة فى لغته الأصلية (التى يتكلم بها) ، أو ما اذا كانت عبارة ما بعينها سليمة أو غير سليمة · ومن هنا فان كلمة « الكفاية » (أو « المقدرة اللغوية ») عند تشومسكى تعنى أكثر مما تعنيه كلمة « لغة » عند دى سوسير : لأنها تفترض وجود نشاط ابداعى لدى الذات المتكلمة ، يتعارض مع الطابع السلبى (غير المتعمد ، أو غير المتدبر) الذى كان دى سوسير ينسبه الى « اللغة » ·

والواقع ـ فيما يقول تشومسكى نفسه ـ أن « ما أصبح يمثل ـ اليوم ـ النقطة المركزية التى تدور حولها كل الدراسات اللغوية الحالية ، انما هو المظهر **الابداعى** للغة ، على مستوى الاستعمال الجارى العادى ··· ان كل الظواهر لتوحى بأن **الذات** المتكلمة تخترع لغتها ـ بوجه ما من الوجوه ـ كلما عمدت الى التعبير عن نفسها ، أو هى تعاود اكتشاف تلك اللغة كلما سمعت الآخرين ـ من حولها ـ يتكلمون بها ، وكأنما هى قد تمثلت ـ فى صميم جوهرها المفكر ـ نظاما متسقا من القواعد ، أو مجموعة منتظمة من القوانين **التكوينية** التى تحدد ـ بدورها ـ التفسير السيمانطيقى (الدلالى) لطائفة غير محدودة من العبارات الحقيقية ، منطوقة كانت أم مسموعة · وبعبارة أخرى ، يمكن القول بأن كل الظواهر توحى بأن الذات المتكلمة تملك ضربا من « **النحو التوليدى** » grammaire génératrice الذى يسمح لها بابتكار لغتها الخاصة · »

ونحن نجد تشومسكى ـ فى كتابه « اللغويات الديكارتية » (سنة ١٩٦٦) ـ يعرض بالتفصيل نظريته فى « **ابداعية** » اللغة . مؤكدا لنا أن هذه الفكرة التى طالما أغفلتها اللغويات البنيوية قد كانت تحتل دائما مركز الصدارة فى تفسير الفلسفة المثالية للغة · وليس من شك فى أن كل ذات متكلمة بلغت سن الرشد ،

تستطيع أن تفهم وتصدر ـ بدورها ـ ما لا نهاية له من الجمل والعبارات التى لم يسبق لها ـ على العموم ـ ان سمعتها ·
وهذا ما فطن اليه همبولت من قبل حين قال : « ان فى وسع اللغة أن تحقق بعدد متناه من الوسائل ما لانهاية له من الاستعمالات » وهذا الاعتراف بما للغة من مقدرة **ابداعية** قد أملى على تشومسكى وضع فرض جديد (جرىء) حول تعلم الطفل للغة : فكان أن رفض التصور « التجريبى » المعروف الذى كان يقول ان تعلم الطفل لل « لغة ـ الأم » يتم بطريقه تمثيلية ، تعميمية ، من خلال تطبيق الطفل لبعض المبادىء الاستقرائية ، من أجل استخدام المعطيات المتوفرة لديه من قبل العالم البالغ (أو الراشد) الذى يعيش فى كنفه · وحجة تشومسكى فى رفض هذا التصور التجريبى أنه لا يفسر لنا واقعة هامة ألا وهى أن الطفل ـ فى نهاية مرحلة تعلمه للغة (وهى مرحلة تتم بسرعة كبيرة) ـ يمتلك ناصية نسق لغوى معقد يسمح له بأن يولد (أو يستحدث) ما لا نهايه له من العبارات الجديدة التى لم يسبق له أن سمعها · ولهذا يفترض تشومسكى وجود قدرات فطرية يستطيع الطفل ـ انطلاقا منها ـ التحكم فى المعلومات المتوفرة لديه من قبل الوسط المحيط به (بكل ما يملك من انجازات لغوية) · وأما مضمون هذه الاستعدادات الفطرية فلا علاقة له ـ بطبيعة الحال ـ باللغة التى سوف يتعلمها الطفل : لأن كل طفل فى حالة « حياد » تام بالقياس الى ما سيكون منه بمثابة « لغته ـ الأم » : وانما ينحصر هذا المضمون فيا يسميه تشومسكى باسم « **الكليات اللغوية** » وهى عبارة عن خصائص مشتركة تتوفر لدى جميع اللغات الطبيعية · وليست المهمة الكبرى التى تقع على عاتق النظرية اللغوية سوى العمل على اكتشاف تلك « الكليات » ووصفها

وأما ما يطلق عليه تشومسكى اسم « **الأداء** » أو « **الانجاز** » اللغوى . فهو ـ كما قلنا ـ التحقيق العينى للمقدرة (أو الكفاية) اللغوية . أعنى أنه أشبه ما يكون بـ « الكلام » · ولا شك أن الصلة وثيقة بين « الأداء » ، وبين عدد من المعطيات الخارجية (أى العوامل الخارجة عن دائرة اللغة نفسها) كالعوامل السمعية ، والفسيولوجية ، وبعض العوامل السيكولوجية ، كالذاكرة ،

والانتباه ، والانفعال ، وسياق الموقف ، والسياق اللغوى ... الخ . وليس يكفى للباحث اللغوى أن يقوم بتحليل هذه العوامل المختلفة التى قد لا يدخل البعض منها ضمن نطاق التحليل اللغوى ، وانما لا بد له أيضا من وضع « نموذج » للمقدرة اللغوية التى تكمن وراء كل « أداء » أو « انجاز » لغوى ، حتى يكون فى وسعه من بعد وصف عملية الأداء ، أو الانجاز اللغوى، وهنا تظهر مهمة « **النحو التوليدى** » باعتباره المرحلة الضرورية الأولية التى تمثل الشرط الأساسى لتحقق المرحلتين التاليتين : ألا وهما بناء نظرية فى الأداء أو الانجاز اللغوى من جهة ، ووضع نظرية علمية لتفسير تعلم الطفل للغة من جهة أخرى .

واذن فان المهمة التى يريد « النحو التوليدى » الاضطلاع بها ، انما هى انشاء « نموذج » للمقدرة اللغوية ، يكون بمثابة ضرب من « الآلية » (أو الميكانزم) ؛ ومن ثم وضع نظام (أو نسق) متناه من القواعد ، يكون من شأنه أن يسمح بتوليد كل العبارات (أو الجمل الممكنة فى اللغة . ولا بد لمثل هذا النظام ـ أو النسق ـ من أن يجىء مشتملا على ثلاثة عناصر أو مقومات : ألا وهى العنصر « النظمى » ـ أو التركيبى ـ syntaxique ، وهو العنصر التوليدى الوحيد ، نظرا لأنه يولد (أو يستحدث) البنيات المجردة التى تمثل الجمل النحوية لأية لغة ، منظورا اليها من وجهة نظر شكلية محض ، أعنى بمعزل عن كل من « الصوت » و « المعنى » : ثم العنصر « الصوتى » ـ أو الفونيطيقى : « phonologique » ، وهو العنصر الذى يحدد الشكل الصوتى لأية جملة قد تم توليدها (أو استحداثها) بفعل العنصر النظمى ـ أو التركيبى ـ وبالتالى فانه العنصر الذى يسمح لنا بأن ننطق بتلك الجملة . وأخيرا العنصر « الدلالى » ـ أو السيمانطيقى : sémantique ، وهو العنصر الذى يحدد (أو يعين) معنى الجملة وطريقة تفسيرها ، نظرا لأنه هو الذى ينسب « المعانى » الى تلك الموضوعات الشكلية التى ولدها « العنصر النظمى » .

وأما الهدف النهائى الذى يرمى اليه هذا « النحو التوليدى » ـ فى خاتمة المطاف ـ فهو الوصول الى نحو كلى شامل ، يكون من شأنه الاضطلاع بدراسة الشروط الواجب توافرها فى سائر

اللغات الطبيعية . ولا بد لمثل هذا النحو من أن يجيء مشتملا على ثلاثة عناصر أو مقومات : ألا وهي العنصر الصوتي الكلي (الشامل) الذي يكون من شأنه الكشف عن الجموع المتناهي لكل الأبعاد الفونيطيقية الممكنة . ثم العنصر الدلالي الكلي (الشامل) الذي يعرض ـ أو يستعرض ـ نظام (أو نسق) المفاهيم القابلة للتمثل أو التصور في سائر اللغات البشرية : وأخيرا العنصر النظمي الكلي (الشامل) الذي يشتمل على كافة السمات العامة المميزة للقواعد . واذا كان تشومسكي حريصا على اكتشاف قوانين « التحولات » التي يخضع لها هذا « النحو التوليدي » : فليس معنى ذلك أنه مهتم بالتكوين والتحولات فحسب ، وانما الحقيقة أنه مهتم ـ أولا وبالذات ـ بتأصيل « النحو » في أعمق أعماق « التربة » العقلية المشتركة للغة البشرية . على أساس أن « العقل » ـ عنده ـ فطري ، وأن « اللغة » ـ بنحوها المنطقي ـ متأصلة في الحياة الذهنية التي يوجهها العقل .

وهكذا يلتقي تشومسكي ـ في مقصده العلمي النهائي ـ مع التفكير التقليدي الذي كان سائدا لدى جماعة بور رويال (خصوصا أرنو Arnauld ولانسلو : Lancehaut) : فان معظم هذه الاتجاهات الكلاسيكية في اللغة كانت تبحث عن « نحو عام » يكون مستندا الى أسس عقلية صرف . وكما كان ديكارت مهتما بمشكلة العلاقة (أو العلاقات) القائمة بين « اللغة » و « الفكر » (أو العقل) ، نجد لدى تشومسكي اهتماما بالعودة الى تلك المشكلة التقليدية التي طالما أغفلتها المدارس البنيوية في علم اللغة ابتداء من دي سوسير حتى مدرسة هلمسليف وبلومفيلد وغيرهما . والمهم أنه اذا كان بلومفيلد ومدرسته (مثلا) قد أرادوا ارجاع الرياضيات والمنطق الى علم اللغة ، فان نظرية تشومسكي في « النحو التوليدي » قد أرادت استخلاص « النحو » من « المنطق » ، واستنباط « اللغة » من الحياة العقلية الأصلية . وما دامت « البنيات السطحية » في اللغة مستمدة من « بنيات عميقة » (عن طريق « التحويل ») ، فان من واجب عالم اللغة البحث عن تلك « البنيات العميقة » التي

تمثل الشروط الضرورية لتعلم اللغة . خصوصا وأن المقدرة اللغوية نفسها فطرية تشهد بوجود « **كليات لغوية** » أولية لدى الانسان • وهكذا ينتهي تشومسكي الى نظرية ديكارتية في اللغة تتعارض تماما مع النزعة البنيوية المعاصرة : بوصفها نزعة صورية (أو شكلية) تهتم بتحليل « نسق » اللغة المكتوبة أو المنطوقة ، ليؤكد لنا أن الانسان يبتكر لغته في كل لحظة ، وأن المهم في « اللغة » دائما انما هو « الانسان المتكلم » • »

٢ ــ ١٣ أما وقد استعرضنا « البنيوية اللغوية » عند كل من دى سوسير ــ رائد هذه الحركة في سويسرا ، وبلومفيلد مؤسس المدرسة البنيوية الأمريكية ، ودعاة حركة « الفونولوجيا » من أنصار « حلقة براغ » ، وأهل المدرسة الدنمركية (« حلقة كوبنهاجن ») وعلى رأسهم هلمسليف . ثم أخيرا تشومسكي صاحب « النحو التوليدى » ، فقد بقي علينا الآن أن نتساءل ــ مع بعض المنادين بالبنيوية هم أنفسهم ــ : « ترى ما الذى يجمع بين كل تلك الاتجاهات المتباينة في دراسة اللغة ، بحيث يبرر الجمع بينها تحت شعار واحد ألا وهو شعار « البنيوية » ؟ » • هنا نجد أندريه مارتينيه ــ العالم اللغوى الفرنسى المعاصر ــ يجيب على تساؤلنا بقوله : « ان الملاحظ ــ اليوم ــ أن تطور الدراسات اللغوية نفسها قد أخذ يتجه نحو تفتيت « البنيوية » وتمزيقها ، على صورة تأويلات متباينة ، لدرجة أننا أصبحنا نشهد ــ تحت تلك البطاقة المشتركة الخداعة ، ألا وهى بطاقة « البنيوية » ــ مدارس متباينة ، قد صدرت عن الهامات متعددة ، وأصبحت تمثل اتجاهات مختلفة : وكثيرا ما يسهم الاستخدام المشترك لبعض الألفاظ الواحدة ، من أمثال كلمة « وحدة صوتية » (فونيم) أو كلمة « بنية » ، في اخفاء الفروق العميقة التي تفصل بين تلك المدارس • »

ولكن ، اذا صح ما قلناه أكثر من مرة ــ في كل عرضنا السابق ــ من أن جميع هذه المدارس البنيوية قد استلهمت في الأصل منهج دى سوسير في احلال « البنيوية » محل « الذرية » ، والنظر الى « اللغة » على أنها « صورة » لا « مادة » ، والأخذ بمبدأ « النسق » الذى يعطى الصدارة للنظام الكلى على أجزائه

أو عناصره . أفلا يصح لنا أن نقول ـ مع هلمسليف ـ « ان المقصود باللغويات البنيوية هو مجموع الأبحاث التى تستند الى فرض واحد مؤداه أنه من المشروع علميا وصف اللغة باعتبارها أولا وبالذات كيانا مستقلا من العلاقات الباطنية التى يتوقف بعضها على البعض الآخر ، أعنى ـ بكلمة واحدة ـ « بنية » .. وان تحليل هذا الكيان الواحد المستقل لهو الذى يسمح لنا دائما أبدا باكتشاف الأجزاء التى تجمع بينها ـ على سبيل التبادل ـ علاقة الشارط بالمشروط بحيث ان كلا منها ليتوقف على الآخر ، دون أن يكون فى الامكان تصوره أو تحديده بدون الاستناد الى باقى الأجزاء الأخرى . ومعنى هذا ان من شأن التحليل البنيوى أن يرد موضوعه الى حزمة من العلاقات (التى يتوقف بعضها على بعض) : ما دام ينظر الى الوقائع اللغوية على أنها ظواهر متماسكة يفسر بعضها البعض الآخر » .

صحيح أن تعريفات كلمة « بنية » قد اختلفت من مدرسة الى أخرى . وصحيح أيضا أن « النموذج اللغوى » نفسه قد تم تصوره على أنحاء مختلفة لدى الباحثين اللغويين المختلفين . ولكن ، أليس فى هذا الاختلاف نفسه ما يشهد بأن « البنيوية اللغوية » لا تمثل « مذهبا » موحدا متجانسا ، أو حركة فكرية جامدة ، بل هى أقرب الى أن تكون « مناخا فكريا » علميا ، تنسمه جماعة من اللغويين المتعددين ، فجمعت بين أفكارهم المتباينة وحدة منهجية أصلية ، هى التى عملت على ادراجهم جميعا تحت شعار فكرى واحد ؟ بل ، ألسنا نلاحظ ـ لدى البنيويين اللغويين جميعا ـ ميلا واحدا مشتركا نحو النظر الى اللغة على أنها تمثل « نسقا » مغلقا ، ينطوى على مجموعة محدودة من القواعد التى تقبل التنويع (عند تطبيقها) الى غير ما حد ؟ ولماذا لا نقول ان وجه الطرافة فى « النحو التوليدى » (مثلا) هو انه يقرر ان هذه القواعد (المحدودة) نفسها هى الأصل فى كل ديناميكية الحديث (أو المقال) ؟ .

واذن فليختلف البنيويون اللغويون ما شاءت لهم « نماذجهم » اللغوية أن يختلفوا . ولكن لنتذكر دائما أن « البنية » عندهم جميعا ـ كما قال بنفنست بحق ـ هى تلك النظام المتسق الذى تتحد كل

أجزائه بمقتضى رابطة تماسك وتوقف ، تجعل من اللغة مجموعة منتظمة من الوحدات ـ أو العلامات المنطوقة ـ التى تتفاضل ويحدد بعضها بعضا على سبيل التبادل • وهكذا نخلص الى القول بأن « البنيوية اللغوية » نظرية علمية تقول بسيطرة النظام اللغوى على عناصره ، وتهدف الى استخلاص طابعه النسقى من خلال العلاقات القائمة بين عناصره ، وتحرص على ابراز الطابع العضوى لشتى التغيرات التى تخضع لها اللغة •

« البنيـة »

في ميدان « الأنثروبولوجيا »

الفصل الثالث

البنيوية الأنثروبولوجية

٣ ــ ١ اذا كان دخول مفهوم « **البنية** » الى عالم « الوقائع اللغوية » قد أحدث ثورة منهجية كبرى فى مضمار الدراسات النسانية ، فان امتداد هـــذا المفهــوم الى دائرة « الوقائع الاجتماعية » بصفة عامة ، و « الوقائع الأنثروبولوجية » بصفة خاصة ، قد عمل أيضا على احـــداث تغير جـــذرى هائل ، فى مضمار « ابستمولوجيا » العلوم الانسانية ٠ والواقع أنه اذا كان ثمة دلالة عامة تبرز لنا بوضوح ــ من خلال الجهد العلمى الكبير الذى قام به العالم الاجتماعى المعــاصر **كلود ليفى اشتراوس** (المولود سنة ١٩٠٨) شيخ البنيويين المعاصرين ــ فتلك هى ضرورة تحقق « العلوم الانسانية » فى وقتنا الحاضر . لا باعتبارها مجرد « معـــارف » أو « نظـــريات وضعية » ، بل باعتبارها أيضا « أبستمولوجيا » أو « نظريات نقدية » ٠ واذا كان ليفى اشتراوس نفسه قد حرص ــ أكثر من مرة ــ على القول بأن « البنيوية الأنثروبولوجية » **منهج** ، لا **نظرية** ، فذلك لأنه قد شاء أن يؤكد دور « العقـــلانية العلميـــة » فى تأسيس « الظاهرة الاجتماعية » بوصفها « واقعة علمية » . تقبل التحليل والصياغة الرياضية الدقيقة ، ككل ما عداها من وقائع طبيعية ٠ واذا كان الباحثون قد دأبوا على وصف « أنثروبولوجية » ليفى اشتراوس بأنها « أنثروبولوجيا بنيوية » ، فان ليفى اشتراوس نفسه لا يرى فى هذه التسمية سوى صـــيغة تكرارية جوفاء . ليست الا من قبيل « تحصيل الحاصـــل » : اذ ليس فى وســـع « الأنثروبولوجيا » أن تكون الا « بنيوية » . خصوصا اذا أرادت لنفسها ألا تبقى أسيرة للمعرفة التجريبية ، واذا حرصت ــ فى الوقت نفسه ــ على الاستعاضة عن نمط « التفســـير السببى » (القائم على مفهوم « التعاقب ») بنمط التفسير البنائى (القائم

على مفهوم « النسق » أو « النظـام » ٠) وحين يتحـدث ليفى اشتراوس هنا عن « النظام » أو « النسق » ، فانه لا يتحدث عن « صورة » مجانسة للواقع . بل هو يتحدث عن « نموذج » نظرى . منطقى ٠ ومعنى هذا أن « البنية » ليست كامنة فى « الموضوع » . بل هى ماثلة فى صـميم « المطلب العقلى » ، الذى يريد ادخال الكثرة التجريبية تحت « نظام » أو « نسق » ، مع ملاحظة أن هذا « النسق » نفسه من شـأنه أن يحيلنا الى نظـرية افتراضية ـ استنباطية ، تستهدف هى الأخرى ـ بدورها ـ تفسـير ظاهرة « التوقف المتبادل » القـائمة بين علاقات ذلك « النظـام » أو « النسق » ٠

صحيح أن « البنية » ـ بمعنى ما من المعانى ـ تمثل جانبا من « الواقع » ، ولكنـه ليس « الواقع التجريبى » الذى تمـدنا به الملاحظة السطحية البحتة ، بل هو ذلك « الواقع العلمى » ـ غير الظـاهر ـ الذى لا بد من الكشف عنه فيمـا وراء المعطيـات المباشرة ٠ ومعنى هذا أن السمة الأساسـية الأولى التى تميز « ابستمولوجيا » ليفى اشتراوس هو أنها تبحث ـ فيما وراء « العلاقات العينية » concrètes ـ عن تلك « البنية » التحتية . اللاشعورية ، التى لا يمكن الوصول اليها الا بفضل عملية بناء ـ أو انشاء ـ استنباطى لبعض النمـاذج المجردة ٠ واذا كان ليفى اشتراوس قد حمل على « النزعة الوظيفية » ـ فى دراسة الظواهر الاجتماعية ـ فما ذلك الا لأن هذه النزعة قد نظرت الى « الوظيفة الاجتماعية » نظرة واقعية صرفة ، مقتصرة على ابراز مافيها من جوانب نفعية ، ووجدانية ، وسيكولوجية ، وبيولوجية ، دون الاهتمام ببناء فكرة « عقلية » تتكفل بتفسير « البنية » التى تكمن من وراء المظهر «الواقعى» السطحى للظواهر الاجتماعية . وعلى حين كانت « النزعة الوظيفية » تعد المجتمع بمثابة « جهاز عضوى » ، نجد أن النزعة البنيوية قد أخـذت على عاتقها رد العلاقات الاجتماعية الى مجمـوعة من الأنماط الرياضـية أو العلاقات المنطقية ٠ واذا كان ثمة مفهـومان طالما خلط بينهمـا علماء الاجتماع ـ فى نظر ليفى اشتراوس ـ فما هذان المفهومان سـوى مفهـوم « البنية الاجتماعية » ومفهـوم « العـلاقات الاجتماعية » ٠ والواقع أن « العلاقات الاجتماعية » هى المادة

العقل التي نستعين بها لتكوين « نمــاذج » تعــبر عن « البنية الاجتماعية » . ولكن هذه الأخيرة لا ترتد الى مجموع العلاقات الاجتماعية » التي نلاحظها في مجتمع ما . . .

٣ ـ ٢ ان ليفي استراوس يريد بناء « العلم الاجتماعي » على أسس منهجية متينة ، ولذلك فانه يأخذ في اعتباره مبدأ أساسيا مؤداه أن مفهوم « البنيــة الاجتماعيــة » لا ينصب على الواقع التجريبي ، بل على **النماذج** التي يتم انشــاؤها انطلاقا من ذلك الواقع . وهو هنــا يهيب بكل من روســو ، وماركس . وفرويد . لكي يبين لنا أن هؤلاء المفكرين الثلاثة كانوا من أوائل رواد « العلوم الانسانية » حينمــا حاولوا تجــاوز المســتوى السطحي للواقع من أجل العمل على اكتشاف العلاقات الخفية الكامنة فيا وراء المعطيات التجريبية المباشرة . ولا غرو ، فقد أدرك هــؤلاء الرواد الثلاثة أنه كما أن علم الفيزياء لا يتأسس انطلاقا من معطيــات الحساسية ، فان علم الاجتماع أيضا لا يتأسس انطلاقا من مستوى الأحداث : بل ان الهدف الذي يرمي اليه هذا العلم هو « انشاء نموذج » ، ودراسة خصائصه وشتى الاختلافات التي تطرأ عليه كردود أفعال له داخل « المختبرات » (أو « المعامل ») ، من أجل تطبيق تلك الملاحظات من بعد عند الشروع في تأويل ما يحدث تجريبيا : « لقد أراد هؤلاء الثلاثة أن يثبتوا لنا أن عملية الفهم انما تنحصر في رد نمط من الواقع الى نمط آخر ، وأن الواقع الحقيقي ليس هو الواقع الظاهري على الاطلاق ، وأن طبيعة « الحقيقة » تظهر بكل شفافية في صميم الجهد الذي بمقتضاه تهرب الحقيقة منا وتند عنا ! وفي كل هذه الحالات نجد أنفسنا دائما بازاء مشكلة واحدة بعينها ، ألا وهي مشكلة العلاقة بين المحسوس والمعقول ، كما أن الغرض المتوخى دائما هو الوصول الى نزعة « فوق ــ **عقلانية** » يكون من شأنها ادماج الأول في الثاني ، دون التضحية بأية خاصية من خواصه . »

ولو أننا أنعمنا النظر الى عبارة ليفي اشتراوس السابقة ، لوجدنا أنها تنطوي على مزيج من الأفلاطونية والكانتية : لأن فيها أولا معنى الرغبة في اعادة انشاء العالم ، ولكن دون اغفال لذكرى « الادراك الحسي » ، فضــلا عن كونهــا تقيم ضربا من

التعارض بين « المحسوس » و « المعقــول » ، مع التعلق بباطن الأشياء ورفض الظواهر السطحية على مستوى الواقع المباشر • ولعل هذا ما حدا ببعض المفسرين الى القــول بوجــود « نزعة مثالية » ونزعة « تجريبية » حقيقيــة فى صميم « بنيوية » ليفى اشــتراوس • ولكن المهم أن ليفى اشــتراوس يعطى لمفهـــوم « النموذج » قيمة كبرى فى مضمار العــلم ، لأنه يرى أن لهذا النموذج النظرى فائدة مزدوجة : فهو من ناحية يملك اتساقا باطنيا يتجلى من خلال عملية توحيــد الكثرة التجريبية ، ومن خلال تلك العلاقات التى تشبه الى حد كبير التحولات الرياضية ، وهو من ناحية أخرى لا بد من أن يجىء « متوافقا » مع مجموع المعطيات الملاحظة • ومع ذلك ، فان هذا « التطابق » لا يمكن أن يكون تاما : لا بسبب النقص الحتمى الذى لا مفر من تواجده فى أى نسق أو نظام ، بل بسبب وجود « بون » أو « مســافة » بين « النموذج » (أيا كان) وبين « المعطى » التجريبى • ولعل هذا ما عبر عنه ليفى اشتراوس نفسه حين كتب يقول : « ان التوازن بين البنية والحــدث ؛ بين الضرورة والعرضية ؛ بين الباطن والظاهر ، أو بين الداخل والخارج ، هو دائما توازن مؤقت ، مهدد باستمرار من قبل حركات الشد والجذب فى هذا الاتجاه أو ذاك نتيجة لتذبذبات الظروف الاجتماعية العامة ، بما فيها تنــوع « الموضــات » واختلاف الطرز وتعدد الأساليب • » • وربما كان هــذا هو السبب فى قيـــام حوار مســـتمر بين « الأنثروبولوجيا » و « التاريخ » ــ كما سنرى بالتفصيل من بعد ــ ؛ وهو ما عبر عنه ليفى اشتراوس فى أحد المواضع بقوله : « اذا أريد لأى بحث أن يكون حيا ، فلا بد له ــ فى سعيه الكامل من أجل الوصول الى البنيات ــ أن يبدأ أولا باحناء الرأس أمام قوة الأحداث ، مع الاعتراف فى الوقت نفسه بأنها لا تملك أن تغير من مجرى الأمور شيئا » ! •

وهنا يقرر بعض المفسرين أننا بازاء « عقلانية بنيــوية » ، ولكنها « عقلانية » ذات طابع « تعددى » : لأنها تدرك استحالة تحقق حلم ليبنتس فى اقامة علم كلى شامل يستوعب كل الأنظمة الممكنة • والواقع أن نمــاذج « المعقولية » لا تمثــل محاولات تقريبية قابلة للتحسن باستمرار ، يراد من ورائها الوصول الى

« نموذج كبير » موحد للمعقولية يكون بمثابة «النموذج الأقصى». وانما لا بد من الاعتراف بأنه « ليس ثمة تاريخ واحد ، بل هناك غبار من التواريخ » . على حد قول ليفي اشتراوس نفسه فى حديث له مشهور . ومعنى هذا أنه ليس ثمة « ميتودولوجيا بنيوية عامة » ، بل هناك نظريات بنائية هى بمثابة « نماذج » ، أعنى معقوليات ممكنة ، أو ـ ان شئت فقل ـ «تعقيلات» تساعدنا على فهم هذا المجتمع أو ذاك ، وهذه الوظيفة الاجتماعية أو تلك : مع ملاحظة أن هذه « النماذج » قد تكون معقولة بالقياس الى مجال تاريخى معين ، بينما هى قد تكون لا معقولة بالقياس الى مجالات تاريخية أخرى. ومن هنا فان مهمة العالم الأنثروبولوجى ـ فى نظر ليفى اشتراوس ـ انما تنحصر فى بناء « النموذج » الملائم لموضوعه ؛ وهو « نموذج » يمثل ضربا من التأويل البشرى للعلاقة الموجودة بين « الطبيعة » و «الثقافة» . ولعل كل ما قدمه لنا ليفى اشتراوس نفسه فى كتابه : « البنيات الأولية للقرابة » سنة ١٩٤٩ ، ثم فى سلسلة كتبه الموسومة باسم « أسطوريات » (أو « ميثولوجيات ») . لا يزيد عن كونه مجرد أمثلة لتلك « النماذج » .

٣ ـ ٣ وهنا قد يحق لنا أن نتوقف قليلا عند مفهوم « **النموذج** » ـ على نحو ما يتصوره ليفى اشتراوس ـ حتى نقف على طبيعة تلك « النماذج » التى يستخدمها رائد « البنيوية الأنثروبولوجية» فى محاولته الوصول الى « أنساق من المعقولية » . ولا بد لنا من أن نلاحظ ـ فى هذا المجال ـ أن ليفى اشتراوس قد انطلق من « اللغويات » . وأنه قد وقع تحت تأثير العالم اللغوى الكبير دى سوسير (وأتباعه) ، فليس بدعا أن نراه يهيب ببعض « النماذج اللغوية » ، فيضع بين أيدينا « بنيات فونولوجية » . ونحن نعرف أن ليفى اشتراوس قد استهدف ـ منذ البداية ـ تخليص العلوم الانسانية من كل الشوائب الميتافيزيقية . ومن ثم فقد راح يؤسس تلك العلوم على دعائم منهجية دقيقة ، مستلهما مناهج « علوم اللسان » . وحين يتساءل ليفى اشتراوس عما اذا كان فى وسع العلوم الانسانية بلوغ هذا الهدف المنشود وتحقيق أكبر قسط ممكن من الصرامة العلمية ، فانه لا يلبث هو نفسه أن يقول : « اننا نجد أنفسنا ـ فى الواقع ـ مقودين الى

التساؤل عما اذا كانت الجوانب المختلفة للحياة الاجتماعية (بما فيها الفن والدين) - وهى تلك الجوانب التى نعرف حتى منذ الآن أن من الممكن لدراستها الاستعانة بمناهج ومفاهيم مستمدة من العلوم اللسانية - هى فى خاتمة المطاف مجرد ظواهر ذات طبيعة لا تكاد تختلف عن طبيعة اللغة .» .

بيد أن « النماذج » التى قدمها لنا ليفى اشتراوس - كما لاحظ جان بياجيه - ليست مجرد « نماذج لغوية » . وانما هى أيضا « نماذج رياضية » . والواقع أن ليفى اشتراوس قد عرف كيف يكتشف - فى صميم الأنظمة الاجتماعية المتعددة للقرابة ، أو صلة الرحم - « بنيات جبرية » structures algèbriques تتألف من شبكات أو مجاميع من « التحولات » . استعان فى صياغتها . على نحو رياضى . ببعض المناهج الرياضية التى استعارها من كل من فايل A. Weil . وجيلبو G. Th. Guilboud . ولم يقتصر ليفى اشتراوس على تطبيق هذه « البنيات » على صلات القرابة ، بل لقد استخدمها أيضا فى عمليات الانتقال من تصنيف الى آخر ، ومن أسطورة الى أخرى ، ان لم نقل فى دراسته لشتى « الممارسات العملية » و « المنتجات العرفانية » لكافة الحضارات التى قام بوصفها ، وتحليلها ، وتفسيرها .

ولا سبيل لنا الى فهم طبيعة « البنية » ، وبالتالى طبيعة « النموذج » ، - عند ليفى اشتراوس - ، اللهم الا اذا فهمنا اولا ما الذى يعنيه « بالوظيفة الرمزية » . وهنا نجده يقول بصراحة : « انه اذا كان النشاط اللاشعورى للفكر (أو العقل) البشرى - على ما نعتقد - هو عبارة عن عملية نقوم فيها بفرض بعض « الأشكال » على « مضمون » (أو مضامين) ، واذا كانت هذه الأشكال واحدة - فى جوهرها - بالنسبة الى سائر العقول ، قديمة كانت أم حديثة ، بدائية كانت أم متحضرة - الأمر الذى تظهرنا عليه بشكل واضح لا لبس فيه ولا غموض دراسة الوظيفة الرمزية على نحو ما تعبر عن نفسها من خلال اللغة - فان من واجبنا ، بل حسبنا ، أن نبلغ البنية اللاشعورية الكامنة وراء كل نظام اجتماعى ، وكل عادة اجتماعية ، لكى نحصل على مبدأ للتفسير يكون صحيحا بالنسبة الى نظم أخرى ، وعادات اجتماعية أخرى ، على شريطة ان نمضى فى البحث - بطبيعة

الحال ـ الى الدرجة التى تحقق للتحليل العلمى المطلوب أقصى مدى ممكن . » وعلى الرغم من أن ليفى اشــتراوس لا يسلم بمبدأ « الفطرية » الذى أخذ به تشومسكى ، الا أننا نراه يسلم بأن العقل البشرى ثابت (أو غير متغير) . وكأن ثمة طبيعة بشرية واحـدة تجمع بين كل من « العقليــة البدائية » (أو ما يسمونه كذلك) و « العقلية العلمية » (فى صورتها الحديثة المتطورة) . ولكن هذه الطبيعة البشرية الثابتة تتجلى على صورة نشاط لا شعورى للعقل » . ألا وهو ما تكشف عنه « البنية » باعتبارها ضربا من « الثبــات الحضــارى اللاشعورى » . والواقع أن الدراســات الأنثروبولوجية التى قام بهـا ليفى اشتراوس قد أظهرته (أولا) على أن ما نسميه باسم « المجتمعات البدائية » انمــا هى فى الحقيقة مجتمعات غاية فى التعقيد ، كما أنها قد قادته (ثانيا) الى القول بأنه ليس ثمة « انسان طبيعى » : ما دام من طبيعة الانســــان دائمــا أن يتمثل « الطبيعة » على شكل « ثقافة » . ومعنى هــذا أنه ليس أمعن فى الخطأ من التوحيد بين « العقليــة البدائية » و « عقليــة الطفل » . فى حين أن كل الدراسات الاتنولوجية الحديثة قد أثبتت أن « الرجل البدائى » لا يمثل استمرارا لمراحل تاريخية سابقة ، وكأنه سليل لجماعات قديمة انقرضت من على ظهر الأرض ! ولكن المهم هنــا هو أن الدراسات الأنثروبولوجية التى قام بها ليفى اشتراوس هى التى أدت به الى تحديد مضمون فكرة **البنية** على اعتبار أنها ذات طبيعة **لاشعورية رمزية** . وهنا يقرر ليفى اشتراوس أن كلا من « العلاقات القرابية » ، أو « العلاقة اللغوية » ، هى « علاقة تبادل » تشهد بالهوية التى تجمع بين الظاهرتين . ومعنى هذا أن « القرابة » كاللغة سواء بسواء ــ مجرد « نظام » من أنظمة التواصل » . ولا تتطور « القرابة » (أو صــلة الرحم) بطريقة تلقائيــة انطلاقا من موقف واقعى ، بل هى تتطــور باعتبارها «نسقا» أو « نظاما اتفاقيا » من « التمثلات » : بمعنى أنها لاتبقى مجـــرد ظاهرة بيولوجيــة ، بل هى سرعان ما تتحـــول الى « مصاهرة » . ولا شك أن قواعد الزواج هى التى تضمن حركة تبادل النساء فى كنف الجماعة الواحدة . عاملة بذلك على احلال النظام الاجتماعى للمصاهرة محل نظام العلاقات الدموية ذات

الأصل البيولوجي . وتبعا لذلك فان القرابة ، لغة ، (ما من اللغات) نظرا لأنهـا تضمن ـ بين الأفراد والجماعات ـ قيام ضرب خاص من « التواصل » . « وصحيح أن « الرسالة » هنـا انما تتألف من « نساء الجماعة » اللائى يتم تبادلهن بين العشائر ، والقبائل ، والعائلات ، لا من « كلمات الجماعة » التى يتم تبادلها بين الأفراد (كما هو الحال فى اللغة) ، ولكن هذا لا يغير شيئا من طبيعة الهوية التى تجمع بين هاتين الظاهرتين . » ومعنى هذا أن الزواج ـ مثله فى ذلك كمثل اللغة ـ انما هو تبادل ، وتواصل ، وحوار . وسواء أكنا بازاء عملية تبادل للعلامات ، أم بازاء عملية تبادل للنساء ، فاننا ـ فى كلتا الحالتين ـ بازاء ظاهرة اجتماعية لا بد من دراستها وفقا للمنهج البنيوى . واذا كان ليفى اشـتراوس ينسـب الى ظاهرة تحريم « الزواج بين ذوى القربى » (المحارم) أهمية اجتماعية كبرى : فذلك لأنه قد وجد فيها القاعدة الأساسية التى نقلت الانسان ـ للمرة الأولى ـ الى عالم الحياة الثقافية ؛ ولا غرو ، فان هـذه الظاهرة تمثل أعلى صورة من صور « قاعدة الهبة » ، من حيث أنها لا تنص على تحريم الزواج بالأم ، أو الأخت ، أو الابنة ، بقدر ما تنص على ضرورة اعطاء الأم أو الأخت أو الابنة للآخرين . واذا كان فى التبادل ـ كما يقول ليفى اشتراوس ـ شىء أكثر من الأشياء المتبادلة نفسها ، فما ذلك الا لأنه يمثل ضربا من التواصـل أو التجاوب . ولهذا فان كل زواج هو عبارة عن لقاء درامى يتم بين الطبيعة والثقافة ، أو بين القرابة والمصاهرة . » وقد كان ظهور التفكير الرمزى سببا ضروريا فى اعتبار النساء ـ مثلهن فى ذلك كمثل الأحاديث ـ مجرد أشياء تقبل المبادلة . والواقع أن هذه النظرة قد كانت بمثابة السبيل الأوحـد الى تجـاوز التناقض الذى كان يظهر المرأة الواحدة بمظهرين متعارضين : من جهة باعتبارها موضوعا لشهوة خاصة ، وبالتالى مثيرة لغرائز جنسـية ورغبة فى التملك ، ومن جهـة أخرى باعتبارها « ذاتا » ـ مدركة كذلك ـ هى موضوع لشهوة الآخرين ، أعنى مجرد وسيلة لتحقيق « صلة » مع الغير من خـلال عمليـة « التصاهر » معه . » وصفوة القول أن « اللغة » ـ لا باعتبارها

« معنى » ــ وانما باعتبارها « تقنينا » Code (أو « مجموعة قواعد) . هي النموذج الأمثل لكل « تنظيم » عضوى .

٣ ــ ٤ وكما طبق ليفي اشتراوس منهجه البنيوى على أنظمة « القرابة » ، نجده يطبقه أيضا على دراسة « الأساطير » . وكما رأينا من قبل أن نظام « القرابة » هو أشبه ما يكون بالنسق اللغوى : لأنه لا يتحدد على مستوى « الحدود » termes ، بل على مستوى « أزواج من العلاقات » (زوج ــ زوجة ؛ أب ــ ابن : أخ ــ أخت : خال ــ ابن الأخت) . فسنرى الآن أيضا أنه لا سبيل الى فهم الأساطير الا باعتبارها « لغة » أو « لغات » رمزية ، تمثل نظاما متسقا من التقابلات . والفكرة الأساسية التى يصدر عنها ليفي اشتراوس هنا هى أن العقل البشرى واحد . وأن التفكير الأسطورى ليس تفكيرا سابقا على المنطق : prélogique بل هو تفكير منطقى على مستوى المحسوس ، بمعنى أنه تفكير تصنيفى يستعين بمجموعة من المقولات التجريبية (نيىء ومطبوخ ؛ طازج وفاسد : مبلل ومحروق .. الخ) . وليست هذه المقولات التجريبية سوى أدوات تصورية ناجعة تصلح لاستخلاص بعض المعانى المجردة والربط بينها (وبين بعض) على شكل سلسلة من القضايا . والواقع أن « مضمون » الأسطورة لا يمثل العنصر الأهم من عناصرها . بل ربما كان أفدح خطأ يمكن أن يرتكبه الباحث هو أن يعمد الى تفسير كل رمز على حدة . أى ان صح هذا التعبير ــ « فى ذاته » (على طريقة يونج فى تصوره لنماذجه الأولية الأصلية) . والحق أن الرمز ليس مستقلا أو قائما بذاته بالقياس الى السياق الذى يرد فيه ، وانما لا بد من الاقرار بأن دلالة أى رمز هى فى صميمها دلالة « موضعية » تتحدد بالسياق الذى يرد فيه . ومعنى هذا أن حقيقة أية أسطورة انما تنحصر فى تلك « العلاقات المنطقية الخاوية من كل مضمون . أو بالاحرى تلك العلاقات المتسمة بخصائص ثابتة تستوعب كل ما لها من قيمة عملية . ما دام فى الامكان اقامة علاقات مماثلة بين العناصر الداخلة فى تكوين عدد كبير من المضامين المختلفة . » . وتبعا لذلك فان ليفي اشتراوس ينسب الى الأساطير ضربا من « الموضوعية » . ويقول ان لها « بنيتها » أو « بنياتها » الخاصة .

وحسبنا أن نرجع الى كتاب ليفى اشتراوس المسمى باسم النيىء والمطبوخ » ، حتى نقف على الطريقة التى اتبعها فى دراسته للأساطير وفى تحديده لوظيفة « المنهج البنيوى » . يقول ليفى اشتراوس فى كتابه هذا : « اننا لا نزعم لأنفسنا ، أنا قد بينا كيف يتعقل البشر الأساطير ، أو كيف يتصورون الأساطير ، بل لقد بينا كيف تتعقل الأساطير من خلال البشر ، وعلى غير وعى منهم . » . واذا كان من شأن الفيلسوف دائما أن يربط مفهوم « الحديث » (أو « المقال ») بمفهوم « الشخص » ، فان العالم لا يحذو فى ذلك حذو الفيلسوف : لأن الأساطير ــ فى نظره ــ أو بالأحرى أساطير أى مجتمع من المجتمعات ، تؤلف « مقال » (أو « حديث ») هذا المجتمع ، دون أن يكون لهذا الحديث مصدر شخصى (أو محطة ارسال شخصية) . وهكذا يجىء العالم فيعمد الى جمع (أو لم أطراف) هذا الحديث ، على نحو ما يفعل العالم اللغوى حين يدرس لغة مجهولة لديه ، فلا يجد مفرا من السعى نحو اكتشاف قواعدها النحوية ، دون الاكتراث بمعرفة من قال ولا ماذا قيل ! والواقع أن أية مجموعة من الأساطير انما تمثل « مجموعا » قابلا للتعديل أو الاستبدال . وآية ذلك أننا لو رجعنا مثلا الى أساطير (أو أقاصيص) هنود القارتين الأمريكتين لوجدنا أنها تنسب نفس الأفعال ــ بحسب الروايات ــ الى حيوانات مختلفة . وكما أن فهم معنى أى لفظ يستلزم فى العادة تحويل اللفظ الى سياقات مختلفة ، فان من واجب العالم الأنثروبولوجى أيضا اتخاذ مثل هذا المسلك . ولنضرب لذلك مثلا فنقول انه اذا كان « النسر » حيوانا يظهر فى النهار ، و « البومة » حيوان يظهر فى الليل ، مع وجود « وظيفة » واحدة بعينها تنسبها اليهما الأساطير ، فان فى الامكان القول بأن النسر بومة نهارية ، كما أن البومة نسر ليلى ، وعندئذ يكون المهم فى الأسطورة هو التقابل القائم بين النهار والليل . وبالمقارنة مع أساطير أخرى ، لا يلبث المرء أن يرى تقابلا بين النسر والبومة من جهة ، وبين طير آخر كالغراب من جهة أخرى ، على اعتبار أن الاول والثانى هما من الطيور آكلة اللحوم الطازجة ، بينما الثالث هو من الطيور آكلة الجيف (او اللحوم العفنة) . وقد يكون فى الامكان أيضا عمل تقابل

آخر بين هذه الطيور الثلاثة ـ مجتمعة ـ وبين طائر آخر كالبط ، على اعتبار أن النوع الأول من هذه الطيور يسكن ما بين السماء والأرض ، في حين أن النوع الثاني طيور برمائية (تسكن ما بين الأرض والماء) ، وهلم جرا · وهكذا قد يكون في وسع الباحث ـ بطريقة تدريجية ـ تحديد « عالم بأسره من الروايات » ، يقوم بتحليله عن طريق تأليف ضروب متعددة من « التقابل » ، مستخدما وحدة أسطورية بعينها تكون شبيهة بالوحدة الصوتية (الفونيم) عند ياكوبسون (مثلا) ، من حيث هي « حزمة من العناصر المتفاضلة (أو الفارقة) » · واذا كنا نجد ليفي اشتراوس دائما يحاول فهم الأسطورة الواحدة على ضوء غيرها من الأساطير ، أو بعمل تقابل بينها وبين أسطورة أخرى (من نفس الفصيلة) ، فما ذلك الا لأنه قد فطن الى أن الأساطير لهي أشبه ما تكون بالصور المحسوسة التي تنعكس على صفحة مرآة ، أو بالأحرى على سطوح مرايا متعددة ، فترد كل واحدة منها الصورة الى الأخرى : أو ربما كان الأدنى الى الصواب أن نشبه الأسطورة بالصورة الفوتوغرافية التي تظهر أولا على شكل « سالب » يمثل معكوس الأضواء والظلال ، ثم على شكل « موجب » يمثل الوضع الأصلي للأضواء والظلال · ومن هنا فان ما هو « أسود » في أسطورة ما ، قد يقابله ما هو « أبيض » في أسطورة أخرى ، ومن ثم فقد نجد تقابلا واضحا بين « المرأة المخطوفة » والمرأة « المعطاة على سبيل التبادل » ؛ بين اللحم الحيواني واللحم البشري؛ بين « المطبوخ » و «النييء» ··· الخ · وهذا ما يحاول ليفي اشتراوس أن يظهرنا عليه ـ في تحليله البارع للأساطير ـ لكي يبين لنا كيف أن في استطاعتنا أن نرسم « لوحة » مكتملة يتضح لنا من خلالها وجود تقابل تام ـ حتى في أصغر الجزيئات وأدق التفاصيل ـ بين الروايات الأسطورية المختلفة (المنتسبة الى أسرة واحدة بعينها) ، وكأنما هي تعكس بعضها البعض الآخر ، أو كأن ثمة حوارا حقيقيا يدور بين الواحدة منها والأخرى ·

٣ ـ و وأما اذا ساءلنا ليفي اشتراوس : « ماذا عسى أن يكون معنى هذه الأساطير ، أو بالأحرى ماذا عسى أن تكون الدلالة القصوى لتلك الكثرة الهائلة من الدلالات التي تعكس

الواحدة منها الأخرى ؟ » ، كان جوابه أن الأساطير ـ في خاتمة المطاف ـ لا تعني سوى « العقل » البشري الذي يضعها ، مستعينا في ذلك بالعالم ، على اعتبار أنه هو نفسه جزء منه (أي جزء من العالم) · صحيح أن ليفي اشتراوس قد لا يرى معنى للتساؤل عن « معنى » جميع الأساطير مجتمعة » ، ولكن من المؤكد أن « المعنى » ـ عنده ـ باطن في الانسان . لا العكس ، اذ لم يكن لفكرة « المعنى » أي معنى قبل ظهور الانسان ، فضلا عن أن من شأن هذه الفكرة أيضا أن تزول بزوال آخر انسان ! وعلى الرغم من أن الأساطير هي من خلق العقل البشري الذي يعشق « المعقولية » ويهوى الانسجام (بدليل أن ليفي اشتراوس يعد الأساطير بمثابة « موضوعات جمالية » تستثير اعجابنا ، ويقول عنها انها أشبه ما تكون برسالات معقولة ، كثيرا ما تتخذ طابع « المعادلات » شبه ـ الرياضية) ، الا أنه يقرر في الوقت نفسه أن الأساطير ترسم لنا صورة محسوسة للعالم ، على اعتبار أن هذه الصورة مسجلة منذ البداية في صميم التكوين المعماري للعقل البشري ! ، وفضلا عن ذلك ، فان ليفي اشتراوس يشبه الأسطورة بالموسيقى فيقول : « اننا نشهد لدى كل منهما ـ في الواقع ـ نفس الانقلاب الذي يحدث في علاقة المرسل بالمستقبل : اذ نلاحظ **ـ في نهاية الأمر ـ أن الثاني منهما سرعان ما يكتشف أنه هو المقصود بالرسالة الصادرة عن الأول !** وعندئذ تجيء الموسيقى فتحيا ذاتها في باطني ، وأكون أنا كمن يستمع الى ذاته من خلالها ! وهكذا يكون مثل كل من الأسطورة والموسيقى كمثل رئيس الجوقة الموسيقية **حين لا يكون له من مستمعين سوى العازفين الصامتين أنفسهم!** ·· ثم يستطرد ليفي اشتراوس فيقول : « ان الموسيقى والميثولوجيا لتواجهان الانسان بموضوعات سحرية خفية ، ان لم نقل ضمنية لا واقعية ، ليس فيها من واقعي سوى ظلالها الحقيقية ؛ فهما تضعان المرء بازاء محاولات شعورية (مع العلم بأنه لا يمكن للمقطوعة الموسيقية أو الأسطورية أن تكون شيئا آخر) من أجل الاقتراب من حقائق هي بالضرورة لا شعورية · » ولعل تشبيه الأسطورة بالموسيقى هو الذي سمح لليفي اشتراوس بدراسة « **التنوعات** » المختلفة للأسطورة الواحدة ، من وجهة

نظر موسيقية ، وكأن ثمة لحنا أساسيا يمثل مركز الاحالة الذى تفهم بالرجوع اليه شتى التغيرات التى قد تخلق من الأسطورة الواحدة . منظومة متنوعة من الأساطير المتقابلة .

والحق أن كلا من « الأسطورة » و « الموسيقى » ، هى مجرد « لغة رمزية » . وليفى اشتراوس نفسه يذكرنا فى موضع آخر بأنه « لا بد لنا من أن نضع دائما فى اعتبارنا ، سواء كنا بصدد دراسة لغوية أم بصدد دراسة اجتماعية ، أننا فى أعمق أعماق **الرمزية** » . وعلى الرغم من أن ليفى اشتراوس يستخدم هنا اصطلاح « **الرمزية اللاشعورية** » ، الا أن لهذا الاصطلاح عنده معنى متمايزا عما له عند فرويد : لأن **اللاشعور** ـ فى رأيه ـ لا يمثل القطب المضاد **للشعور** ، بل هو يكون ماهية الواقع الاجتماعى (من حيث هو تبادل وتواصل) ، متخذا ، بصورة مباشرة ، طابع النظام الرمزى بما له من مقومات لاشخصية ولا زمانية . وقد سبق لنا أن لاحظنا أنه ليس للصور أو الرموز من معان أزلية أبدية ، أو دلالات قطعية مطلقة ، ما دام «وضعها» هو الذى يحدد كل ما لها من « معنى » . ونضيف الآن الى ما سبق لنا قوله أن ليفى اشتراوس يقلب التفسير الكلاسيكى لعلاقة الفكر باللغة فيؤكد أن **الرمز أسبق مما يرمز اليه** ، بمعنى أن **الدال** هو الذى يحدد **المدلول** (أو يفرضه) ، وليس العكس . وتبعا لذلك فان « الوعى » أو « الشعور » لا يعود هو المركز الذى يقوم بعملية الارسال ، أو المصدر الذى يضطلع بمهمة وضع الرموز ، وانما يصبح أشبه ما يكون بضرب من « التوازن النهائى » ، أو « المتوسط الدياليكتيكى » القائم بين عدة أنظمة لا شعورية ممكنة ، ويترتب على ذلك ـ بطبيعة الحال ـ حدوث تغير فى العلاقة المنطقية القائمة بين «الممكن» و «الواقعى» اذ يصبح « الممكن » عندئذ هو « اللاشعورى » ، من حيث أن اللاشعور هنا انما يشير الى تعدد النماذج التى لا بد لواحد منها فقط أن يتحقق تاريخيا . ولعل هذا ما حدا ببعض الباحثين الى القول بأن كل الأنثروبولوجيا البنيوية ـ عند ليفى اشتراوس ـ ان هى الا مجرد « مذهب ابستمولوجى » يقوم على **نقد نظرى وعملى (معا) لفكرة النموذج** ، فيحدد ذلك العلاقة بين الممكن والواقعى ؛ بين اللاشعور والشعور ، بين الموضوع والرمز .

وعلى الرغم من أن ليفى اشتراوس يعترف بأن العالم البشرى غنى بالمعانى ، حافل بالدلالات ، الا أنه يقرر أن هناك فيما وراء هذه المعانى وتلك الدلالات ، قوانين بنيوية ، لا شعورية ، هيهات لارادات البشر أن تتحكم فيها أو أن تسيطر عليها . وليس هدف الانتولوجيا سوى العمل على وضع قائمة بالامكانيات اللاشعورية الكامنة خلف الصورة الواعية ، والمتغيرة التى يشكلها البشر لأنفسهم عن حركة تطورهم . ولكن القول بوجود « **لا شعور رمزى** » ، هو بمثابة « الواقعة الحضارية الكبرى » ، لا يعنى العودة الى « فلسفة العبث » التى سبق لألبير كامى أن نادى بها ، وانما هو يعنى ـ على العكس من ذلك ـ أن الظواهر البشرية ـ بوصفها وقائع موضوعية تستند الى بنيات لا شعورية ـ انما هى فيما وراء انطباعات الأفراد وانفعالاتهم ، وشتى خبراتهم المعاشة ... الخ . وعلى حين كان ألبير كامى يقول بانعدام المعنى ، نجد أن ليفى اشتراوس يؤكد أن ثمة فيضا زاخرا من المعانى ، وان كان « المعنى » عنده انما ينتج دائما عن انتظام عناصر قد تخلو هى نفسها من كل معنى : وحين يقول ليفى اشتراوس ان « المعنى » هو بمثابة نتيجة ، أو أثر ، أو محصلة ، فانه لا يعنى بذلك أنه مجرد « ناتج » ، أو « تأثير » ، بل هو يعنى أيضا أن « المعنى » ـ فى صميمه ـ وليد « منظور » ، أو « تأثير بصرى » ، أو هو ـ على الأصح ـ من فعل « اللغة » نفسها ، ان لم نقل من خلق « الوضع » . ولا غرو ، فان بنيوية ليفى اشتراوس هى ـ فى صميمها ـ نزعة **ترنسندنتالية** جديدة ، تعطى الأولوية للأوضاع أو الأمكنة على الأشياء التى تشغلها ، ولا تتصور أن يكون للعناصر الرمزية (داخل البنية) أى تحديد خارجى أو أية دلالة داخلية ، بل مجرد « معنى » ناجم عن « وضعها » . ومن هنا فان « الأب » أو « الأم » (... الخ) يمثلان أولا وقبل كل شىء مجرد « مكانين » داخل « بنية » ما من البنيات ؛ بل ربما كان فى وسعنا أن نذهب الى حد أبعد من ذلك فنقول اننا اذا كنا فانين ، فما ذلك الا لأننا نجىء « على أعقاب » السابقين ، فى هذا المكان أو ذاك . ومن ثم فاننا لا بد من أن نكون مدموغين بطابع بنية ما من البنيات ، وفقا لنظام « طوبولوجى » خاص ، يتحدد بمقتضى علاقات القرب أو البعد ،

أعنى علاقات « الجوار فى المكان » (حتى ولو كان من شأن البعض منا أن يجىء قبل أوانه ، وان يستبق دوره الخاص) :

٣ ـ ٦ وهنا قد يحق لنا أن نتساءل : لماذا شاء البعض أن يطلق على بنيوية ليفى اشتراوس اسم « كانطية بدون ذات ترنسندنتالية » ؟ لقد شرح لنا بول ريكور ـ صاحب هذه التسمية ـ المقصود بها فقال : « اننا هنا بازاء لا شعور كانطى ؛ لا شعور من مستوى المقولات وتآلفها ... اذ أننا حقا بصدد منظومة من مستوى المقولات ، ولكن بدون احالة الى ذات مفكرة ... » والظاهر أن الطابع المنهجى الذى اتسمت به بنيوية ليفى اشتراوس هو الذى حدا ببول ريكور الى التقريب بينها وبين الفلسفة النقدية ، خصوصا وأن شيخ البنيوية الأنتروبولوجية قد اهتم بتعيين الحدود التى تنحصر فى داخلها شتى التفسيرات ، مؤكدا فى الوقت نفسه أنه وان تكن هذه الحدود فى الواقع مغلقة ، الا أنها تمثل شروط الامكانية ، فهى ـ على الرغم من تحددها ، بل ربما بسبب هذا التحدد نفسه ـ ذات خصوبة كبرى . ولا شك أن الطابع الكانطى لهذه النزعة المنهجية انما يتجلى فى كون هذا القانون أو التنظيم الذى تفرضه البنيوية على تلك الكثرة من الظواهر انما هو تعبير عن « كمون » (أو « محايثة ») النظام فى باطن التعدد الظاهرى . وبعبارة أخرى يمكن القول بأن فى هذا المنهج من « العقلانية » ما حدا بالبعض الى تقريبه من الكانتية ، ولكن على شرط أن نتذكر (كما قال ليفى اشتراوس نفسه) ان كانتيته هو ذات طابع مادى ، لا صورى أو مثالى ، وأنها مادية جبرية ، واقعية .

والحق أنه لا سبيل الى فهم بنيوية ليفى اشتراوس على حقيقتها ، اللهم الا اذا عمدنا أولا الى تحديد موقفه من ماركس (والماركسية) ، وتوضيح (ثانيا) التعديل الذى أدخله على مفهوم « الصورة » ، وبالتالى على مفهوم « المضمون » . وأما بخصوص المسألة الاولى ، فاننا نلاحظ أن ليفى اشتراوس نفسه قد أكد أكثر من مرة أنه قد بقى مخلصا لروح الماركسية . على الرغم من أن نظرية « الممارسة » (أو « البراكسيس ») قد بقيت ـ فى نظره ـ مجرد نظرية تبسيطية ناقصة ، عاجزة عن تحديد العلاقات القائمة بين الانسان والطبيعة . ولعل هذا ما عبر عنه

ليفى اشتراوس نفسه حين كتب يقول : « ان الماركسية ــ ان لم نقل ماركس نفســـــه ــ قد ذهبت فى استدلالاتها الى تصـــور التطبيقات العملية كما لو كانت قد صدرت بطريقة مباشرة عن مبدأ الممارسة (البراكسيس) • ولسنا نريد أن نطعن فى صحة النظرية القائلة بأولوية البنيات التحتية ، ولكننا نعتقد أن ثمة وسيطا يكمن دائما بين « الممارســـة » والتطبيقات العملية . آلا وهو « المخطط التصورى » le schème conceptuel ، الذى يتمكن ــ بفعله ــ كل من المادة والصورة ــ مع العلم بانه ليس لأى منهما أى وجود مستقل ــ من التحقق باعتباره « بنية » : أعنى باعتباره موجودا عقليا وتجريبيا معا • واذا كان لنا ــ نحن ــ أن نأمل فى عمل شىء ، فما ذلك سوى الاسهام فى وضع نظرية « البنيات الفوقيـــة » التى كان ماركس قد رســـم خطوطها الأوليـــة . مع الاحتفاظ للتاريخ ــ هو وأعوانه من ديموجرافيا ، وتكنولوجيا ، وجغرافية تاريخية ، واتنوجرافيا ــ بحق تطوير دراسة البنيات التحتية (بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة) : وهى الدراســـة التى لا يمكن أن تدخل فى اختصاصنا نحن ، بصفة أساسية ، ما دامت الاتنولوجيا هى ــ أولا وقبل كل شىء ــ « علم نفس » • • • » •

على أننا لو أنعمنا النظر الى هذا النص . لوجدنا انه نص غامض حافل بالألغاز : لأنه يذكرنا بتلك الجسور (أو التأليفات) التى كان « كانط » يقيمها بين « الحساســية » و « الفهم » . آلا وهى تلك البنـــايات الضرورية ، البارعة ، التى كان لا بد من اقامتها لضمان سلامة المذهب ، وان كان هـــذا لم يحـــل دون اتصافها بطابع الضعف والرخاوة والقابلية للتصدع • وبالمثل ، ربما كان من حقنا أن نتساءل : ماذا عسى أن يكون ذلك « الحد الأوسط » (أو الثالث) الذى أطلق عليـــه ليفى اشتراوس اسم « البنية » ، مؤكدا أنه هو الذى يوحد بين « المادة » و « الصورة » ، على إعتبار أن هـــذه وتلك خاليتان تمـــاما ، أو على الأصح ، مفتقرتان الى كل وجود مستقل ؟ وكيف تتكون هذه « البنيـة » التى قال عنها ليفى اشتراوس انها تجريبية وعقلية معا ؟ • • انه لمن الواضح أن « البنية » ــ فى نظر العالم الانثروبولوجى الكبير ــ لا بد من أن تجىء « متطابقة » مع الوقائع ، والا لفقـــدت كل ما لها من قيمة بوصفها « حقيقة » : ولكن كيف تكون فى الوقت

نفسه صادرة عن « الذهن » أو « العقل » البشرى الذى يصفه ليفى اشتراوس بأنه يظل باستمرار متطابقا مع نفسه ، مساويا لذاته دائما أبدا ؟ ... ان ليفى اشتراوس ـ على خلاف دوركايم ـ يرفض اعطاء الصدارة للعامل الاجتماعى على العامل العقلى لأنه يرى أن النشاط الذهنى ـ لدى الانسان ـ ليس مجرد انعكاس للتنظيم الواقعى للمجتمع ؛ ولكنه حين يرد « البنيات » الى هذا « النشاط الذهنى » ، فقد يكون من حقنا أن نتساءل : ماذا عسى أن يكون نمط الوجود الذى يمتلكه هذا « الذهن » أو « العقل » ، خصوصا وأن ليفى اشتراوس يقول عنه انه ليس اجتماعيا ولا نفسيا ولا عضويا ؟ ! .

٣ ـ ٧ وهنا قد يجدر بنا أن نتحول الى مفهوم « الصورة » ، من أجل فهم السير الوظيفى للعقل البشرى على نحو أفضل . وأول ما نلاحظه ـ فى هذا الصدد ـ أن ليفى اشتراوس يأخذ على الاتنولوجيين السابقين أنهم كانوا يخلعون على « الصورة » طابعا شيئيا ، بدليل أنهم كانوا يربطونها بمضمون محدد ، فى حين أنها تمثل منهجا أو طريقة نستطيع من خلالها القيام بعملية تمثيل لأى مضمون (أو محتوى) كائنا ما كان . ومعنى هذا أن أى تقدم حقيقى يمكن أن يصيبه علم دراسة الشعوب (الاتنولوجيا) ـ مثله فى ذلك كمثل باقى العلوم الانسانية الأخرى ـ لا يمكن أن يتم الا بتخليه عن ذلك التلاؤم الساذج بين « الشكل » و « المضمون » (أو « الصورة » و « المحتوى ») من أجل اعطاء الصدارة لل « دال » على « المدلول » . ولا شك أننا حين نساير ليفى اشتراوس على هذا الدرب ، فاننا لا بد من أن نجد أنفسنا قد انفصلنا عن الماركسية (على الأقل بحسب التفسير الكلاسيكى لها) : نظرا لأن « المضمون » ـ فى نظر الماركسية ـ يعبر عن الثراء اللانهائى للمادة أو التاريخ ، فى حين أن « الصورة » وليدة الجهد النظرى للمفكر الذى يحاول تجاوز كثرة الأحداث من أجل اكتشاف « معنى » أية عملية ، أو أى صراع ، أو أى أيديولوجيا ... الخ . وعلى العكس من ذلك نلاحظ لدى ليفى اشتراوس أن « الصورة » قد أصبحت « محددة » أو « ملزمة » ، وكأنما هى قد تحولت الى « مثال » أفلاطونى ، بدليل أنها هى التى تفرض هذا التنظيم أو ذاك على المعطيات

المتنوعة · وواضح أن الموقفين متعارضان تمام التعارض ، بحيث قد لا يكون هناك من سبيل الى التوفيق بينهما · فعند الماركسية ، نجد أن الالتجاء الى « المضمون » يفترض أن التغير ـ في شتى أشكاله ـ هو قانون الوجود ، وأنه من شأن التاريخ ـ من خلال عملية الصراع الطبقي ـ أن يفضي الى تغيير « المضامين » ، وبالتالي الى تغيير « الأشكال » أو « الصور » المقابلة لها · وأما لدى صاحب كتاب « الفكر المتوحش » ـ على العكس من ذلك ـ فاننا نلاحظ أن الأحداث التاريخية ، وشتى الحلول المقدمة لمشكلة الزواج أو الأساطير ، لا تظهر الا على شكل « متغيرات » · ومعنى هذا أنها مجرد عناصر ، علينا أن نقارن بينها ، وأن نقوم بمقابلتها بعضها ببعض ، عن طريق عمليات القلب ، وعكس المعاني ، والبحث عن ضروب الاتساق ··· الخ · وحين ينجح عالم الأنثروبولوجيا في القيام بهذه المهمة (كأن يقارن مثلا بين) أساطير مجتمع الزراعة وأساطير مجتمع الصيد) فهنالك لا بد له من أن يكتشف ـ فيما وراء « العرضية » الظاهرية للأحداث والأساطير ، « نظاما » صارما يحكمها بقي مجهولا لدينا حتى الآن ! ·

وهكذا يتبين لنا أن ليفي اشتراوس يحاول احراز تقدم ملموس (وان يكن حتى الآن غير مكتمل) في مجال « نظرية البنيات الفوقية » ، وذلك بأن يظهرنا على أن « ديالكتيك » البنيات الفوقية « انما هو أشبه ما يكون بديالكتيك اللغة · من حيث أنه ينحصر في عملية وضع لوحات تركيبية (أو بنائية) ، لا يكون في استطاعتها أن تضطلع بهذه المهمة . اللهم الا بشرط أن تجيء محددة لا لبس فيها ولا غموض ، أعني انه لا بد من تقسيم تلك الوحدات الى أزواج تقوم بينها علاقات تباين ، من أجل الاستعانة فيما بعد بهذه الوحدات التكوينية نفسها في وضع **نسق أو نظام** ، يكون من شأنه في النهاية أن يضطلع بمهمة الجهاز التأليفي الذي يجمع بين **الفكرة و الواقعة**، محولا هذه الأخيرة الى **علامة** ·· وهكذا نرى أن الفكر يمضي من الكثرة التجريبية الى البساطة التصورية ، ثم من البساطة التصورية الى التأليف الدلالي (أو التركيب ذي المعنى) ··· » ··

والمتأمل في هذا النص سرعان ما يتحقق من أنه يكشف بوضوح

عن مقاصد شيخ البنيوية الأنثروبولوجية : فهو يريد أولا أن يبرز ما للغة من صدارة أو أولوية . ثم هو يريد ثانيا الاهتداء الى « وحدات تركيبية » يتم تحديدها عن طريق التقابل للقائم على تقسيمها زوجيا (الأمر الذى ينأى به ـ أوليا أو قبليا ـ عن كل منهج جدلى) ، ثم هو يريد ـ الى جانب هذا وذاك ـ القيام بجهد مذهبى تنسيقى من أجل وضع نظرية شاملة ، تشرح لنا سير الفكر ، دون الاقتصار على شرح بعض أشكال التبادل . كما كان الحال فى مرحلة كتابه الأسبق : « البنيات الأولية للقرابة » . وهنا تكتسب « الأسطورة » ميزة أساسية كبرى : لأنها تبدو لنا كما لو كانت هى البنية الأصلية . ولما كانت « الأسطورة » نائية فى الزمان والمكان . فانها تظهر لنا كما لو كانت منفصلة تماما عن كل أرضية تاريخية . ولا غرو ، فان الأسطورة ـ فى نظر ليفى اشتراوس ـ انما هى فى النهاية « لغة من الدرجة الثانية » ، يتجلى معناها ، لا انطلاقا من عناصر منعزلة ، بل انطلاقا من تأليفات لا بد من العمل على وصف نشاطها أو سيرها الوظيفى .

٣ ـ ٨ فهل نقول ـ مع بعض المفسرين ـ « ان الأنثروبولوجيا البنائية تظهرنا بوضوح على أن البنيوية هى أولا وبالذات **تتميز شبه أرسطالى بين الصورة والمضمون ، وأن أصالة البنيوية انما تكمن فى الطريقة التى تصورت بمقتضاها العلاقة القائمة بين الصورة والمضمون** » ؟ .ولو صح هذا التفسير ، أفلايكون فى وسعنا أن ننسب الى ليفى اشتراوس ، لا مجرد منهج بنيوى فى تفسير بعض الوقائع الأنثروبولوجية ، بل نظرية فلسفية (ابستمولوجية) بأكملها فى شرح طبيعة الفكر البشرى ؟ ... الحق أننا لو توقفنا عند كتاب « الفكر المتوحش » سنة ١٩٦٣ (وهو الكتاب الذى ظهر قبل مجموعة « الميثولوجيات ») ، لوجدنا أنه لا يخلو من مواقف فلسفية ، ليس فقط بازاء فلاسفة التاريخ ، بل ربما أيضا بازاء الفلسفة عموما . ولعل هذا ما حدا ببعض الباحثين الى القول بأن « الابستمولوجيا التطبيقية الموجودة لدى ليفى اشتراوس تنحو نحو نظرية ميتافيزيقية فى المعرفة ، على الرغم من أنه هو نفسه يحذرنا من أمثال هذه الاستنتاجات ، التى ربما تكون قد اضطرته اليها عملية تحديد موقفه من بعض المعاصرين . » . والى هذا المعنى أيضا اتجه

باحث آخر حين كتب يقول : « ان هذا المنهج (يعنى المنهج البنيوى عند ليفى اشتراوس) ينطوى على فلسفة ، تبدو على استحياء فى كافة مؤلفات الكاتب ، ولكنها تظهر بصفة خاصة فى كتابه « الفكر المتوحش » ... ولكننا حتى لو احترمنا رغبة هذا العالم الانثروبولوجى الذى يريد أن يضفى على دراسته الاجتماعية طابعا علميا محضا ، دون أن يتورط فى أية نتائج فلسفية ، فاننا لن نملك سوى الاعتراف بأن ثمة منظورا فلسفيا يترتب بالضرورة على آراء ليفى اشتراوس العلمية ، وكأن ثمة « مقالا فلسفيا » قد جاء بمثابة مكمل ضرورى لـ « مقاله العلمى » .

والسؤال الذى يفرض نفسه علينا الآن هو أن نعرف : « هل نحن هنا بازاء نتيجة منطقية تترتب حتما على نظرية النماذج ، وتصور « الثقافة » باعتبارها لا شعورا رمزيا ، أم أن هناك أسبابا أخرى قد حدت بليفى اشتراوس الى اتخاذ مثل هذا الموقف الفلسفى ؟ » ... ان ليفى اشتراوس – مثلا – يقرر أن « اللاشعور الرمزى » (كما بينا من قبل) هو « الواقعة الحضارية الكبرى » ، بمعنى أنه نظام (ثقافى) جديد ، ينضاف الى الطبيعة . ولكننا نراه – فى موضع آخر – يعترف بأن هذا التقابل الابستمولوجى السهل بين « الثقافة » و « الطبيعة » – مهما يكن ملائما – ان هو الا مجرد تقابل نسبى : نظرا لأن الطبيعة هى – منذ البداية – مليئة بالثقافة . ولعل هذا ما عبر عنه فيلسوفنا نفسه – فى لقائه مع شاربونييه – حيث نراه يقول: « ان ثمة حركة مزدوجة : فهناك أولا نزوع من جانب الطبيعة نحو الثقافة ، أعنى من قبل الموضوع فى اتجاه العلامة واللغة ، ثم هناك حركة ثانية هى التى تسمح – من خلال هذا التعبير اللغوى نفسه – باكتشاف أو ادراك خصائص الموضوع التى هى فى العادة خفية أو مستترة ، وان تكن هذه الخواص نفسها هى السمات المشتركة بينه وبين بنية العقل البشرى ، وطريقته الخاصة فى أدائه لوظيفته » . ونحن نجد ليفى اشتراوس فى المقدمة الجديدة التى صدر بها الطبعة الثانية من كتابه: « البنيات الأولية للقرابة » (سنة ١٩٦٧) يعود الى فكرة التقابل القائم بين « الطبيعة » و « الثقافة » ، فيقول : « ان هذا التقابل لا يمثل معطى أوليا ، أو مظهرا موضوعيا لنظام العالم ، بل هو

مجرد عملية اصطناعية هى من خلق الثقافة نفسها ... .
صحيح أن ليفى اشتراوس قد لا يرى حرجا فى التسليم بأن فلسفته أقرب الى « المادية » أو « الآلية » منها الى « العقلانية أو « التصورية » : وصحيح أيضا أنه يقرر بصراحة — فى موضع آخر — أن « ما أسميه بفكرى هو نفسه مجرد موضوع . وأنه نظرا لأن الفكر هو من العالم . فانه يشارك فى طبيعة هذا العالم » . ولكن من المؤكد أن « فلسفة الحضارة » — عند ليفى اشتراوس — تكتسى طابعا آخر حين نراه يحمل — مع روسو — على الفلاسفة الذين طالما أقاموا تعارضا بين الذات والغير . بين الطبيعة والثقافة ؛ بين « مجتمعى » والمجتمعات الأخرى : بين المحسوس والمعقول ؛ بين البشرية والحياة ... الخ .
وبهذا المعنى يمكن القول بأن ليفى اشتراوس يقدم لنا فلسفة جديدة تعد الفكر والمنطق باطنين فى الطبيعة والحياة ، وترى أنه لا سبيل الى امتلاك زمامهما اللهم الا من خلال وساطة « المفهوم » أو « التصور » . ولكن المهم فى هذه الفلسفة أن « الموضوع » ليس من انشاء « الذات » أو « الذوات » ، بل أن « الذات » نفسها لهى وليدة عملية « مباطنة » : intériorisation يقوم بها « الفكر الموضوعى » . ومعنى هذا أنه ليس لدى ليفى اشتراوس أى **كوجيتو** فردى على طريقة ديكارت ، ولا أى **كوجيتو** اجتماعى على طريقة سارتر ، بل أن هناك رفضا قاطعا لفكرة « الباطنية » نفسها . وفى هذا يقول ليفى اشتراوس نفسه : « ان كل من ينطلق من عملية الاحتماء بالبداهات المزعومة للذات ، فانه هيهات له أن يتمكن من الخروج منها . » . ولا شك أن التجاء البنيوية الى فكرة « الرمزية اللاشعورية » انما هو تأكيد لبقائها عند مستوى « التنظيم النسقى » الذى يتحقق على غير وعى من قبل الذوات . وقد لا يكون فى حملة ليفى اشتراوس العنيفة على كل نزعة ذاتية متطرفة ما يبرر تسمية فلسفته باسم « الكانتية » أو « الترنسندنتالية » . ولكن من المؤكد أن فكرة **البنية** أساسية فى الفلسفة الكانتية ، فكل « بنيوية » هى — بهذا المعنى — « كانتية » . ومع ذلك ، فاننا هنا بازاء « كانتية » — من نوع جديد — لأن « البنيات » التى لا تعتبر مقولات للذات ، ما دامت بطبيعتها كامنة فى الأشياء ، وما دامت كل مهمة الفكر

هى أن يكون بمثابة انعكاس لها ، انما هى فى الحقيقة « بنيات » ذات دلالة أخرى مختلفة كل الاختلاف عن البنيات الكائنية . والواقع أن ليفى اشتراوس يستبعد تماما كل « ذات ترنسندنتالية » ، محاولا الوصول الى السجل الكلى الشامل لمقولات العقل البشرى ، مؤكدا فى الوقت نفسه أن ثمة طابعا متناهيا تتسم به التأليفات الممكنة للفكر الانسانى المحدود . وليس هناك اختلاف جذرى ـ كما سبق لنا القول ـ بين الفكر البدائى والفكر المتحضر ، أو بين التفكير السحرى والتفكير العلمى ، بل ان هناك وحدة أصلية تجمع بينهما باعتبارهما مجرد طريقتين استراتيجيتين فى مهاجمة الطبيعة ، ولكن بيت القصيد هنا أن ليفى اشتراوس لا يريد انشاء أو اكتشاف « قائمة المقولات » ، عن طريق ضرب من الاستنباط الترنسندنتالى أو الميتافيزيقى ، بل عن طريق الدراسة الأنثروبولوجية لما يسمونه باسم « الفكر المتوحش » .

٣ ـ ٩ والحق أننا لو أنعمنا النظر الى « الدلالة الفلسفية » للجهد العلمى الهائل الذى بذله (وما يزال يبذله) ليفى اشتراوس فى مجال الأنثروبولوجيا بصفة خاصة ، والعلوم الانسانية بصفة عامة ، لوجدنا أن للعالم الفرنسى الكبير مطامح فلسفية كبرى تتمثل فى حرصه الشديد على تحطيم « البداهات » التى طالما ارتكز عليها الفكر الغربى ، ألا وهى : فكرة الانسان ، وأولوية **التاريخ** ، وتفوق **التفكير العلمى** على غيره من الأساليب الأخرى فى مواجهة العالم كالسحر والميتولوجيا وغيرهما . ولئن تكن تلك البداهات قد أصبحت لدى جماعات أهل الفلسفة من رجالات الفكر الغربى بمثابة « حقائق يقينية » ، تأصلت جذورها فى أعماق « الحس المشترك » ، الا أن ليفى اشتراوس يأخذ على عاتقه مهمة اظهارنا على الخطأ الذى طالما وقع فيه الغربيون حين خلعوا طابع « المطلق » على أفكارهم الخاصة ، دون أن يفطنوا الى أن تلك الأفكار لا تزيد عن كونها مجرد « أشكال مختلفة » لموضوع واحد ، ألا وهو مجال الممكنات الذى تقدمه لنا الأساطير والممارسات العملية الموجودة لدى تلك المجتمعات التى نسميها ـ بغير ما وجه حق ـ باسم المجتمعات **البدائية** وتبعا لذلك فان موقف ليفى اشتراوس الفلسفى يتخذ منذ البداية

طابع المعارضة الشديدة لكل ما اصطلحنا على تسميته باسم « فلسفات التاريخ » ، نظرا لأنه لا يسلم بمبدأ قيس « التاريخ » بالالتجاء الى معايير « الارتقاء » ، و « التحول » ، و « التقدم » ، و « التطور » ... الخ . والظاهر أن كل جهد ليفى اشتراوس الفلسفى قد انحصر فى التساؤل عن مدى شرعية تلك « المفاهيم » التى طالما أحالها فلاسفة التاريخ - بشىء من السذاجة - الى « بديهيات » يسلمون بها تسليما ، وكأنما هى « حقائق يقينية » تفرض نفسها بالضرورة على كل من يتتبع سير الحضارات البشرية . وعلى الرغم من أن ليفى اشتراوس لا ينكر (كما سبق لنا القول) وجود اختلاف بين « التفكير المتوحش » و « التفكير العلمى » ، الا أنه يقرر بصراحة أنه « ربما أصبح فى وسعنا يوما أن نتحقق من أن ثمة منطقا واحدا هو الذى يعمل عمله فى كل من التفكير الأسطورى والتفكير العلمى سواء بسواء ، وأن الانسان قد فكر دائما بهذا القدر من البراعة والاتقان » . والواقع أن الاختلاف القائم بين «التفكير الأسطورى» و «التفكير العلمى » لا يمثل خلافا جوهريا يجعل لكل منهما طبيعة خاصة مستقلة ، بل هو مجرد خلاف ثانوى يقوم على اختلاف أنماط الظواهر التى يمارس كل منهما نشاطه فيها . وحين يقول ليفى اشتراوس : « ان التفكير السحرى ليس مجرد بداية .. أو مجرد جزء من كل لم يتحقق بعد ؛ بل انه يكون نظاما أو نسقا واضح المعالم ؛ مستقلا - من هذه الناحية - عن ذلك النظام أو النسق الآخر الذى سيؤلفه العلم ، اللهم الا اذا راعينا ذلك التشابه الصورى الذى يجمع بينهما ، والذى يجعل من الأول منهما ضربا من التعبير المجازى عن الثانى » ، فانه لا يريد بهذه العبارة اقامة فاصل حاسم بين «التفكير الأسطورى» و «التفكير العلمى » ، بل هو يريد - على العكس من ذلك - الكشف عن أوجه القرابة التى تجمع بينهما . ولكن على حين أن التفكير الأسطورى يعمل على طريقة الهاوى البارع (أو محب الصناعات اليدوية) الذى يحرص على تجميع شتى العناصر المختلفة ، وفقا للمبدأ القائل بأن « كل شىء يمكن يوما أن يكون نافعا » ، نجد أن التفكير العلمى يبدع وسائله الخاصة ، بفضل تلك « البنيات » التى

لا يكف عن صنعها ، ألا وهى فروضه ونظرياته . وعلى حين أن « هاوى الصناعات اليدوية » يبقى دائما فى منتصف الطريق بين الصـــور الحسية ، والتشبيهات من جهـــة ، وبين المفاهيم والتصورات من جهة أخرى ، نجد أن العالم قد يستخدم ـ هو الآخـــر ـ التشبيهات (أو طريقـــة التمثيل) ومنهج المحـــاولة والخطأ ، ولكنه يضع نفسه دائما داخل عالم يسوده « المفهوم » أو « التصـــور » . واذن فان التعـــارض الذى طالما تصـــوره الفلاســـفة العقلانيون من رجالات القـــرن الثـــامن عشر بين « **السحر** » و « **العلم** » ، انما هو وهم بالغ : لأننا هنا لسنا بازاء مرحلتين متعاقبتين من مراحل تطور البشرية ، بل نحـــن بازاء نمط واحد بعينه من أنماط المعرفة ، وان كان من شأن هذا النمط أن يعمل وفقا « لقواعد تحول » مختلفة فى كلتا الحالتين : اذ آن الواحد منهما يجتهد (أو يبذل نشاطا حرفيا) وينجح أحيانا . فى حين أن الثانى أكثر فعالية لأنه هو الذى يبـــدع وســـائله الخاصة . وبعبارة أخرى ، يمكننا أن نقول ان التفكير السحرى ـ مثله فى ذلك كمثل التفكير العلمى ـ هو محاولة للتصـــدى للعالم ، والعمل على تكوين « بنيات » . ولكن وجه الخلاف بينهما أن التفكير السحرى يستخدم (على حد تعبير ليفى اشتراوس) « بواقى الأحداث » . فى حين يصـــنع التفكير العلمى أحـــداثه الخاصة . ولكن . لا شيء يسمح لنا بأن نستنتج ـ على نحو ما يفعـــل الفيلســـوف ـ أن السحر والعـــلم يكونان مرحـــلتين متعاقبتين من مراحل التفكير البشرى، وكأن ثمة انفصالا حاسما بينهما ، أو كأن الانتقال من الواحد منهما الى الآخر قد تم على ســـبيل « القطيعة الابستمولوجية » ! وآية ذلك أننـــا نلحظ بين الأسطورة والمنهج العلمى وحدة عميقـــة ألا وهى تلك الوحـــدة الأصلية التى تسم بطابعها كل أشكال « النشـــاط الرمزى » من حيث هو عملية بناء (أو اعادة بناء) للأحـــداث ، انطلاقا من بعض البنيات . ولهـــذا نجد ليفى اشتراوس يســـتبعد تماما مبدأ « التاريخية » . رافضا فكرة « تكون العقل البشرى » ـ على سبيل الارتقاء ـ ، ما دام من شأن هذه الفكرة أن تستلزم القول بمرور العقل البشرى عبر مراحل تطورية متعاقبة ، وحـــدوث تغيرات جذرية او انقلابات حاســـمة فى طريقـــة ادراك الفكر

للعالم • وأما في نظر ليفي اشتراوس . فان العقل البشرى يظل في جوهره واحدا . وبالتالى فانه ليس ثمة آية قطيعة جذرية بين السحر والعلم ، بل كل ما يوجد من خلاف بين أكثر الأساطير بدائية وأشد العلوم تطورا . انما هو مجرد اختلاف في الوسائل المستخدمة (أعنى في درجة الفعالية) • ولعل هذا ما حدا ببعض الباحثين الى التساؤل عن مدى شرعية مثل هذا التقريب بين السحر والعلم . اللهم الا آن يكون ليفي اشتراوس ـ من خلال بعض التصورات المستعارة من علم اللغة ـ قد شاء العودة الى تلك الأسطورة القديمة : « آسطورة » الطبيعة البشرية ! •

بيد أن ليفي اشتراوس حريص أيضا على اكتشاف السمات النوعية المميزة للفكر المتوحش ، ولذلك نجده يبرز لنا الطابع اللازمانى المميز لذلك الفكر . من حيث أنه تفكير متمرد على التغير ، محب للنظام والثبات ، مولع بالتقسيم والتصنيف ، متوسط بين الطبيعة والثقافة . موحد لكل من الرمز والواقع (العينى) • ومن هنا فان المعرفة التى يحصلها الفكر المتوحش عن العالم هى أشبه ما تكون بتلك الصور التى قد تقدمها لنا ـ داخل غرفة ما ـ مجموعة من المرايا المتعددة ، المثبتة فوق جدران متقابلة ، حين تجىء كل واحدة منها فتعكس الأخرى ، دون أن يكون ثمة تواز مطلق بين تلك المرايا • وهكذا تتكون في آن واحد كثرة من الصور المرئية . دون أن تكون آية واحدة منها مطابقة تماما للأخريات ، مع ملاحظة أنه لا بد لكل واحدة منها من أن تجىء حاملة لمعرفة جزئية بالأثاث والديكور . وان كان من شأن المجموعة كلها أن تجىء متميزة ببعض الخصائص الثابتة التى تعبر عن جانب من الحقيقة • وبهذا المعنى يمكننا أن نقول ان الفكر المتوحش يبتنى لنفسه مجموعة من البنايات العقلية التى تسهل عليه مهمة تعقل العالم ، ما دام من شأن تلك البنايات أن تجىء متشابهة للعالم . وربما كان هذا هو السبب الذى حدا بالكثيرين الى تحديد الفكر المتوحش بقولهم انه « فكر تمثيلى »

٣ ـ ١٠ ولو أننا أنعمنا النظر ـ الآن ـ الى المحاولة البارعة التى قام بها ليفي اشتراوس من أجل التقريب بين الفكر الأسطورى والفكر العلمى ، لوجدنا أنه قد يكون من حقنا التشكك في مدى صحتها ، لأنها في الحقيقة تمثل خليطا من الأدلة

العلمية والافتراضات الفلسفية . دون أن يكون فى استطاعة صاحبها الزعم بأنها وليدة « تحقيق » علمى صرف · وليس من شك فى أنه حين يكتب ليفى اشتراوس عبارة يقول فيها : « انه لما كان الفكر أيضا شيئا ، فان قيام هذا الشيء بوظيفته يكشف لنا دائما عن طبيعة الأشـياء . بحيث يمكن القـول بأن التأمل العقلى نفسه ان هو الا عملية مباطنة للكون » ، فان مثل هـذه العبارة هى أدخل فى باب الفلسفة (وان تكن فلسفة مادية صرف منها فى باب العلم · وعلى الرغم من أن ليفى اشتراوس ـ شأنه فى ذلك شأن ماركس وفرويد وغيرهما ـ قد حدد موقفه العلمى بمعارضته للفلسفة . وثورته على كل تفكير فلسـفى ، الا أننا نلمح لديه مواقف « ميتا ـ علمية » توقعه من جديد فى حبـال « الايديولوجيا » · صحيح أنه قد كسب بعض النقاط فى معركته الضارية مع الفلسفة . ولكن من المؤكد أن الكثير مما اعتبره هو « تصورات علميـة » ، تم التثبت من صحتها ، قد بقى ـ حتى النهاية ـ مجرد « نظريات فلسفية » تفتقر الى التحقيق العلمى الدقيق . وبالتـالى مجرد : افتراضـات ميتافيزيقية ، لا أكثر ولا أقل ! ·

··· أما وقد تعرضنا ـ فيمـا سلف ـ لأزواج عديدة من التقابلات (عند ليفى اشتراوس) : طبيعة وثقـافة : لا شعور وشعور : سحر وعلم : تقنين ومعنى. بنية وممارسة (براكسيس) ··· الخ . فقد بقى علينا الآن أن نتعرض لدراسة تقابل آخر ، لعله أن يكون من أكثر هذه التقابلات قيمة، ألا وهو التقابل القائم بين **التـاريخ والبنيـة** · ولا بد لنا ـ بادىء ذى بدء ـ من أن نعترف بأن موقف ليفى اشتراوس من التاريخ قد تطور تطورا كبيرا . ابتداء من كتابه « الفكر المتوحش » سنة ١٩٦٢ الذى أعلن فيه أن عالم الاتنولوجيا يحترم التاريخ ، ولكنه لا يخلع عليه قيمة كبرى . حتى حديثـه التلفيزيونى (فى شـتاء سنة ١٩٦٨) الذى قرر فيـه أن التاريخ والبنية يمثلان وجهين غير قابلين للانقسام لحقيقة واحدة بعينها · وعلى الرغم من ان ليفى اشتراوس يسـلم ـ فى هذا الحديث ـ بأن فى الامكان تفسـير الظواهر البشرية تفسيرا متسقا ، ان من زاوية التاريخ أم من زاوية البنية . الا أننا نراه يقرر أنه نظرا لأننا هنا بازاء منهجين

يكمل أحدهما الآخر . فقد يكون من الخطأ الفادح المزج بينهما في كل مجال وفي كل آن . « أعني أنه ليس من حقنا أن نسد ما في التفسير البنيوي من فجوات عن طريق اللجوء الى أدلة مستمدة من المجال التاريخي » .

٣ ــ ١١ ولو أننا توقفنا عند موقف ليفي اشتراوس عن التاريخ » ــ على نحو ما تجلى في كتابه « الفكر المتوحش » ، لوجدنا أنه موقف شبه معاد للتاريخ . لا من حيث كونه معرفة بالماضي ، أو دراسة للأحداث البشرية الغابرة . بل من حيث هو مقولة فلسفية كبرى اصبحت تمثل في القرن التاسع عشر « فكرة مسبقة » أو « رأيا مبتسرا » . والواقع أن التاريخ ــ في رأى ليفي اشتراوس ــ هو أقرب ما يكون الى « أسطورة » تحيا جنبا الى جنب مع « أساطير » أخرى . ومن ثم فانه لا بد من دراسة سيره الأسطوري بنفس المناهج التي تدرس بها البنيوية سير الأساطير الأخرى . وليس هناك ما يبرر ذلك التحيز الذي أظهره الغرب نحو التطور المعين الذي شهدته بلاد اليونان في القرن الخامس قبل الميلاد ، والذي قدر له أن يستمر في بقعة ما من بقاع العالم . . والا . لكان من السهولة علينا بمكان . أن ننسب ضربا من التراخي او الاهمال الى كل تلك المجتمعات ــ أو الى كل أولئك الأفراد ــ الذين لم يظهر لديهم مثل هذا التطور نفسه » . ولكن . ليس معنى هذا أن ليفي اشتراوس يرفض العالم المعاصر ، لأنه يريد أن ينقد « الفكر المتوحش » . بل الحقيقة أنه ــ وان يكن لديه ضرب من الحنين الى عالم آخر مختلف عن عالمنا المتحضر ، أو شيء من الحساسية المرهفة بالطبيعة على طريقة روسو ، أو ضرب من النقد الضمني لمجتمعنا الغربي المعاصر بكل ما فيه من مفارقات ومتناقضات ــ الا أن لديه في الوقت نفسه ثقة مطلقة في الوسائل العلمية الحديثة التي أصبحنا نستطيع عن طريقها معرفة العالم . ودراسة السير الوظيفي لمجتمعاتنا وايديولوجياتنا ... بيد أن الفلاسفة المعاصرين حين أظهروا ضربا من التحيز البالغ للتاريخ ، فانهم لم يلبثوا أن احتبسوا أنفسهم داخل سلسلة من الأوهام التي أدت بهم الى الخلط بين « العرضية » (التي لا سبيل الى تصفيتها) ، وبين « العمل العلمي » (بمعنى الكلمة) . وليفي اشتراوس

يقرر بصراحة أنه ليس في استطاعة التحليل البنيوى أن يرفض التاريخ . ولكنه يستطرد فيقول : « ان هذا التحليل يضع التاريخ في المحل الأول . باعتباره حقا مشروعا لكل « عرضية » لا سبيل الى ردها . مع ملاحظة أنه لولا تلك « العرضية » لما كان في استطاعتنا حتى ولا أن نتصور الضرورة • » . وقد سبق لنا أن أشرنا الى ما قاله ليفى اشتراوس ــ فى موضع آخر ــ من أنه اذا أريد لنبحث عن « البنيات » أن يكون بحثا مجديا ، فلا بد له من أن يبدأ باحناء الرأس أمام « قوة الحدث (التاريخى) وخوائه (أو عقمه) • » ولا يكتفى ليفى اشتراوس هنا بالتوحيد بين « التاريخ » و « الحدث » ، بل اننا لنجده ينتقد أيضا بشدة تلك الفكرة القائلة بتقدم « تكويننا العقلى » ، مؤكدا أن « العقلية البشرية » لا تختلف اختلافا جذريا من مجتمع الى آخر أو من حضارة الى أخرى •

واذن فان ليفى اشتراوس لا يرفض التاريخ رفضا كليا شاملا . كما أنه لا ينكر أن يكون من شأن كل مجتمع أن يتغير . ولكن ما يريد وضعه موضع المناقشة . انما هو ــ على وجه التحديد ــ ذلك « الدور » الذى ينسبه المعاصرون الى « التاريخ » . وتلك « المحاباة » التى يختصونه بها • والواقع أن المعاصرين قد أعطوا الصدارة للبعد الزمانى على البعد المكانى (ان لم نقل « التشتت فى المكان ») . نظرا لأننا قد اعتدنا أن نتعقل الاستمرار والتغير من خلال اعادة استنباطنا للزمان . في حين أننا ندع المكان نهبا للخارجية المحضة • ومن هنا فان « التاريخ » كثيرا ما يبدو لنا وكأنما هو « ذكريات البشرية » ، على نحو ما يفعل الفرد حين يصنف ذكريات ماضيه بمعيار السابق واللاحق ، من أجل اعادة استحضار « استمرارية » وجوده • وحينما نعمد الى اسقاط هذا الوهم على « الماضى » ، فاننا عندئذ لا نلبث أن نحيل استمرار الزمان الى « استمرار تاريخى » • وسرعان ما يتورط الفيلسوف فى خطأ آخر لعله أن يكون أفدح : ألا وهو تخيله لوجود « اتصال » مزعوم ، أو « تتابع » موهوم ، قد يطلق عليه اسم « التقدم » . متناسيا أن الوقائع التاريخية قد تم تصنيفها ، واختيارها ، وتنظيمها ، وفقا لبعض المنظورات الفكرية (النظرية) ، والمصالح الطبقية ، والنماذج التقسيمية • ولهذا

يقرر ليفى اشتراوس أن هذا « الاستمرار » تعسفى أو اتفاقى محض • وآية ذلك أننا لا نشعر بالفراغات الموجودة فى معارفنا ، وانعدام الترابط فيما بينها . وبالتالى فاننـــا قد لا نفطن الى وجود سلاسل من الثغرات والفجوات فى صميم تلك المعارف • وربما كان منشأ تلك الأخطاء التى طالما تردى فيهـا المؤرخون وفلاسفة التاريخ هو استنادهم الى معيار « التسلسل الزمنى » (الكرونولوجيا) الذى كثيرا ما يوحى اليهم بامكان القيـــام بتصنيفات ترتكز على التفرقة بين ما هو « قبل » وما هو « بعد » ، دون أن يفطنوا الى ما فى أمثال هذه التصنيفات من تعسف ، بحســب ما اذا كان المؤرخ يدرس حقبة زمنيــة حديثة (قريبة العهد) ، أو حقبة زمنية قديمة (بعيدة العهد) • والواقع أننا نحسب الزمان بالقــرون والآلاف من الســنين حين نتحدث عن حضارات قديمة بعيدة العهد ، بينما نحن نحسبه بالشهور والأيام حين نكون (مثلا) بازاء تحليل لحرب معاصرة • ومعنى هذا أننا نستخدم « مجاميع منفصلة » (غير متصلة) تنطوى على « أنظمة » (أو « أنسقة ») متعددة تكون لنا بمثابة « مراجع » أو « أسانيد » للاحالة ، فى حين أن بعض هذه الأنظمة أو الأنسقة لا تصلح الا لفترات أو حقب تاريخية بعينها • ومن هنا فان « هذا الاستمرار التاريخى المزعوم — فيما يقول ليفى اشتراوس — لا يكتسب أية صورة من صــور التأكيد ، اللهم الا بفضـــل بعض الرسومات التعسفية الزائفة » •

والنتيجة التى يخلص اليها ليفى اشتراوس من كل ما أسلفنا هى أنه لا بد لنا من رفض كل تطابق مزعوم بين «**فكرة التاريخ**» ، و « **فكرة الانسانية** » ، نظرا لأن المقصد الخفي للقائلين بمثل هذا التطابق انما هو الاحتماء بمعقل « التاريخية » ، من أجل انقاذ «النزعة الانسانية الترنسندنتالية » ، وكأن فى استطاعة البشر ، اذا هم تخـــلوا عن ذواتهم الفــردية التى لا تتمتع بأى تماسك حقيقى ، أن يجدوا على مســتوى الـ « نحن » ما يعــادل « وهم الحرية » ! والحق أن الفلسفة المعاصرة حين تتحيز للتاريخ ، فانها تقع فى خطأ مزدوج : لأنها حين توحــد بين « البشرية » و « التاريخ » ، فانها ترتكب خطأ ابستمولوجيا ، فى حين أنها عندما تنتهى فى خاتمة المطاف الى نزعة « انسانية » ان لم نقل

الى ما هو أسوأ ، ألا وهو « وهم الحرية » ، فانهــا ترتكب خطأ ميتافيزيقيا · ولئن يكن سارتر هو المقصود ـ فى الحل الأول ـ بهذه الاتهامات الا أن الحمـلة ـ فى صميمها ـ موجهة الى الفلسـفة الغربيــة بأسرها ، ابتـداء من فيكو . نظــرا لأن هـــذه الفلسفة قد وحـــدت بين « الحقيقــة » من جهـــة ، وبين ذلك « الخــــداع البصرى » الذى وقــع الوعى الغــربى ضحية له حين اعتبر نفسه المرحلة النهائية الضرورية لكل مسار الحضارات من جهــة أخـرى ! واذن فنحن هنـــا بازاء ثورة كوبرنيقية تافهة : ثورة عالم غربى راح يوحد بين أسطورته هو الخاصـــة ، وبين تلك المخاطرة الكبرى التى حققتهـا البشرية بأسرها !

٣ ـ ١٢ وأما فى الدراســـة الموسومة باسم « الســلالة والتاريخ » (وهى ترجع فى صورتها الأصلية الى سنة ١٩٥٢ ، وان كان ليفى اشتراوس قد أعاد نشرها ـ بعد أن أجرى عليها بعض التعديلات ـ فى الجزء الثانى من كتابه « الأنثروبولوجيا البنائية » الذى ظهر سنة ١٩٧٣) فاننـــا نجـد شيخ البنيوية المعاصرة يزيد موقفه تحديدا من خلال مراجعة شـاملة لتطور البشرية · وهنا نجده يستقرىء شتى المسلمات المتأصـلة فى أعماق الوعى العادى ، ومن بينها النظرية التطورية ، وفكرة التقدم ، ودور الحضارة الغربية ، ونظرية العلاقات القائمة بين الانتاج والطبقات الاجتماعية ، لكى يضــع بين أيدينا ضربا من « الاصلاح العقلى » الشامل : Emendatio intellectus الذى قد يستثير اعجابنا ، حتى وان لم يكن مقنعا لنا دائما ! ويبدأ ليفى اشتراوس حديثه بالتعرض لنظرية « التطور » (التى هى فى حد ذاتها كسب علمى) ، فيقول ان هذه النظرية ليست موضع شك فى نظــــر أصحاب « علم الأحيــاء » ، ولكنها فى رأى أهــــل « الاتنولوجيا » طريقة مغرية لا تخــلو من مخــاطر فى عرض الوقائع ! والسبب فى ذلك أنها تقوم على تزييف (أو تشويه) مزدوج : اذ هى ـ من ناحية ـ تستند الى عمليـــة « توحيد » ، بحجة التعرف على « التنــوع » أو « الاختلاف » ، ثم هى ـ من ناحية أخرى ـ ترتكز على ضرب من التشـبيه أو الاستعارة · والحق أن القول بأن المجتمعات « تتطور » يفترض أنها ـ على

الرغم من كل مميزاتها النوعية ـ تسير دائما في نفس المنعطفات. وتمر دائما بنفس المراحل الضرورية المتعاقبة · والقول بأننا نستطيع أن نتعقب تطور هذا النمط أو ذاك من أنماط الفؤوس . ابتداء من أكثرها بساطة حتى أشدها تعقيدا . انما ينطوى فى الحقيقة على استخدام لمجاز بيولوجى غير ملائم : لأنه اذا كان الحصان « يلد » الحصان ، فان الفأس لا « يلد » فأسا ! والواقع أن « التحولات » أو « التغيرات » ـ فى مضمار الحضارات ـ لا تتمثل على صورة مراحل ارتقائية . تجعل من البشرية كائنا عضويا يمر بمرحلة الطفولة . ثم مرحلة النضج . كما كان يحلو للقدماء أن يتصوروا . وانما لا بد لنا من التخلى نهائيا عن فكرة تصور التقدم البشرى وفقا لهذا النموذج البيولوجى الساذج ! ولكن ، هل يكون معنى هذا أن ليفى اشتراوس قد ذهب فى رفضه لنظرية التطور الى حد انكار عقيدة « التقدم » ، التى طالما آمن بها الفكر الغربى منذ عصر النهضة حتى أيامنا هذه ؟ هذا ما يرد عليه ليفى اشتراوس بقوله انه ليس فى التاريخ البشرى تقدم متصل متجانس ، بحيث قد يصح لنا أن نقول ان هناك **تطورات** . لا مجرد **تطور واحد** · وآية ذلك أن الطريقة التى تتطور على نحوها « التقنية » ، غير الطريقة التى تتطور على نحوها «الأفكار الخلقية » . وغير الطريقة التى تتطور على نحوها « الأنظمة الاقتصادية » . وهلم جرا · هذا الى أن العلوم البيولوجية نفسها ـ اليوم ـ لم تعد تنظر الى تاريخ الأنواع الحيوانية على أنه تاريخ موحد متجانس ، بل هى قد أصبحت تنظر اليه على أنه « تاريخ متكثر ، معقد ، متضخم باستمرار » ، بمعنى أنه لم يمر دائما بنفس المراحل ، بالنسبة الى كل عائلة حيوانية ، والى كل نوع حيوانى ، وأنه من غير الممكن ـ بالتالى ـ ادماجه تحت خطة شاملة موحدة · ·

وان ليفى أشتراوس ليظهرنا على الصعوبات الجمة التى طالما ترددت فيها التصنيفات التقليدية التى كان أصحابها يتصورون وجود سلسلة متصلة من التطورات . ابتداء من عهد الحجارة الصلبة ، فعهد الحجارة المصقولة ، ثم عهد النحاس . حتى عصر البرونز ؛ ثم يعقب على ذلك بقوله : اننا أصبحنا نشهد اليوم اجماعا ـ أو شبه اجماع ـ على القول بوجود أشكال

متعددة من التطور قامت دائما جنبا الى جنب ، دون أن تتكون منها مراحل متعاقبة من التطور سارت فى اتجاه واحد بعينه ، بل مجرد « مظاهر » أو « أوجـــه » faces لحقيقة واقعية واحدة ، لم تكن بطبيعة الحال ـ ساكنة (أو « استاتيكية ») . وانما كانت خاضعة لتحولات أو تغيرات معقدة . ولكن ، حـــذار من أن نتصور كل تلك التقسيمات الزمنية تصورا حرفيا . وكأنما هى مراحل متعاقبة فى الزمان . وانما لا بد لنا من تصـــورها على انها مجرد « تحولات » ، كثيرا ما وجدت جنبا الى جنب ، على شكل امتـــداد فى المكان . وعلى الرغم من أن ليفى اشتراوس لا يرفض فكرة « **التقدم** » (**ومنذا الذى يجرؤ على رفضها**) ؟ ، الا أنه يتصور « التقدم » على شكل « طفرات » منفصلة ، **يقول** عنها انها ليست ضرورية ، ولا مستمرة . بل هى أشبه ما تكون بتراكمات (أو تجمعات) لضربات من الحظ السعيد . فى عملية « **يانصيب الممكنات** » : « lotterie des possibles » ! وواضح ـ من هذا النص ـ أن تشبيه التطور بمجموعة من « ألعاب الحظ » (أو الصدفة) يلعب دورا كبيرا فى فهم ليفى اشتراوس لفكرة « التقدم » ! وكأن المسألة هى مجرد تجمع لعدد كبير من المعطيات . التى يزداد ـ بتراكمها ـ احتمال حدوث عدد أكبر من الصدف السعيدة ! وأما الرابح ـ دائما ـ فى لعبة الحضارة ، فانه ليس « الرأسمالى » أو رجل الأعمال ، بل هو مجموع البشرية : لأنها هى التى تزداد ثراء ... ولا يقتصر ليفى اشتراوس على تفتيت مفهومى « التطور » و « التقدم » (**على نحو ما يفهمهما** الرأى الشائع) ، كما أنه لا يقف عند حد الانتصار لفكرة « **الانفصال** » ، والقول بامكانية « تواجد » أشكال متعددة من المجتمعات فى وقت واحد ، بل انه يذهب أيضا الى حد القول بأنه قد يكون من الصعوبة بمكان أن نقيم تعارضا بين « تاريخ **ثابت** » (أو « **مستقر** ») ، يكون هو تاريخ تلك المجتمعات التى نقول عنها انها « بدائية » ، و « تاريخ ـ آخر ـ **تراكمى** » (أو « تجمعى ») يكون هو تاريخ المجتمعات الغربية التى نقول عنها انها : « متحضرة » . صحيح أن هناك « مجتمعات **باردة** » ، ذات ايقاع تاريخى بطىء ، ألا وهى تلك المجتمعات التى يعمل فيها « النظام » بصورة تسمح لها دائما بادماج « الجدة » فى صميم كيانها ، دون تحطيم للتوازن

القديم ، ومن ثم فانها تنشد دائما « التنظيم » . وتبقى باستمرار منغلقة على ذاتها ، داخل « نسق » مقفل : ولكن هناك أيضا مجتمعات أخرى « **ساخنة** » ، تسير لديها عجلة التاريخ بسرعة أكبر ، ألا وهى المجتمعات الحديثة التى لا تكاد تحيا الا على ضرب من « انعدام التوازن » ، الناتج دائما من السعى وراء « الجدة » . وهذه المجتمعات الأخيرة ـ بدلا من الاهتمام بالعمل على اخفاء « الجدة » ـ نراها تملك وعيا مكتملا بالبون أو المسافة التى تفصلها عن ماضيها ، ومن ثم فانها تتطور من خلال عملية توسيع شقة الخلاف بين « القبل » و « البعد » ؛ أو بين « الأقل » و « الأكثر » . ولو كان لنا أن نتوخى مزيدا من الدقة ، لقلنا انه ليس هناك ـ فى الواقع ـ « **مجتمعات ثابتة** » (**أو « مستقرة »**) على الاطلاق ، لأن أشد المجتمعات « بدائية » (ألا وهى تلك المجتمعات التى « تحافظ » ـ بكل طاقتها ـ على أحوال تعتبرها أساسية فى نموها) لا تخلو من أحداث ، وحروب ، واضطرابات ، وتقلبات ... الخ . صحيح أن هذه المجتمعات قد لا تستخلص من تلك « التغيرات » النتائج الصحيحة التى تجىء على مستوى فعاليتها الداخلية (أو سيرها الوظيفى الباطنى) ولكنها ـ مع ذلك ـ تقع تحت تأثير مظاهر « الجدة » التى تحملها تلك التغيرات ، وتمتص ما فيها من « قيم » قد ترد اليها من الخارج بحيث تستوعبها فى صميم كيانها الاجتماعى . ولعل من الطريف فى هذا الصدد أن نذكر (مثلا) أن مجتمعا أستراليا من المجتمعات التى كان بعض رجال الارساليات الدينية قد علموا أهلها لعب كرة القدم ، كان يحتم على المشتركين فى هذه اللعبة مواصلة المباريات الى غير ما حد ، لا حبا فى اللعبة نفسها ، بل بقصد الوصول فى نهاية الأمر ـ الى حالة « تعادل » ، تضمن خروج الفريقين المتبارين على قدم المساواة ! والواقع ـ فيما يقول ليفى اشتراوس ـ أن حالة السكون التام ـ أو الاستقرار المطلق ـ انما هى مجرد « خداع بصرى » . وكثيرا ما يكون الثنائى الزمانى أو المكانى سببا فى حجب التغير عن أعيننا ، فلا ندرك ـ أو لا نفهم ـ تلك التغيرات التى تحملها الينا عمليات المخاطرة البشرية ، نظرا لأننا قد أصبحنا فى حالة « تنويم مغناطيسى » تحت تأثير التغيرات المرئية فى مجتمعاتنا الساخنة ! وليس أدل

على ذلك من أنه قد يكون لثـورة العصر الحجرى الحديث من الأهمية قدر ما للثـورة الصـناعية الأوروبية ، ولكن المؤرخ الغربى يتحيز لهذه الثورة الأخيرة ـ بدون وجه حق ـ فيعطيها من الأهمية أكثر مما يعطى للثورة الأولى · ولكنه . لو نظر الى الثورة الصناعية « من أعلى » (أو « من عل » ـ كما يقولون) ، لوجد أنها كانت « شائعة فى الجو » ، ولأدرك أنه بعد مرور ألفين أو ثلاثة آلاف سنة ، لن يكون من الأهمية بمكان أن تكون هـذه الثورة قد بدأت فى انجلترا ، لا فى افريقية ! والحق أنه اذا كان الغربيون يظنون أنه لا شىء يحـدث فى المجتمعات البـدائية ، فما ذلك الا لأنهم ينظـرون الى تلك المجتمعات وكأنمـا هم لا يبصرون ! ·

٣ ـ ١٣ بيد أن هذه النظرة « المتعالية » الى التاريخ . لا بد من أن تثير الكثير من الاشكالات · صحيح أن أحدا لا يستطيع أن ينكر أن ثورة العصر الحجرى الحديث ـ فى أوانها ـ لم تكن أقل أهمية من ثورة العصر الصناعى الحديث ، ولكن تلك الثورة ـ بالنسبة الى المجتمع الغربى المعاصر ـ قد أصبحت فى خبر كان ، ان لم نقل انها قد ماتت تماما ، نظرا لأنها قد اندمجت تماما فى حياة المجتمع الغربى المعاصر ، منـذ حوالى خمسة آلاف سنة ، بينما هو ما يزال يحيا ـ حتى الآن ـ نتائج الثـورة الصناعية · أفليس من الشطط فى القول ، أو المبالغة فى الحكم أن نقول انه سيكون فى وسع الرجـل الأوروبى ـ بعـد مرور عشرين قرنا ـ أن ينظر الى الثورة الصناعية بنفس القدر من الهدوء الذى ينظر به الآن الى ثورة العصر الحجرى الحديث ؟ بل أليس من أخص خصائص التاريخ أنه يرفض هذه النظـرة « الاسترجاعية » التى يصطنعها العالم حين ينظر الى ثلاثين أو أربعين قرنا من الزمان ، فلا يكاد يرى لها كبير وزن ، لمجرد أنه ينظر الى العالم «من وجهة نظر الأزلية» : sub specie aeternitatis ان المرء قد يتفـق مع ليفى اشتراوس على ضرورة التسـليم بانفصال الزمان وتقطعه وتنـوعه وعدم تجانسه ، كما أنه قد لا يجد حرجا فى القول مع شيخ البنيوية المعاصرة بزيف أو خطأ فكرة التقدم المستمر السائر دائما فى خط مستقيم وحيد الاتجاه، ولكنه لن يستطيع الأخذ بوجهة نظر لازمانية ، تضع التاريخ بين

قوسين ، ونقرر أن « النزامن » (السانكرونى) تعبير عن « تعاقب » (دياكرونى) ثابت ! وحين يقول ليفى اشتراوس (مثلا) : « ان البحث عن المعقولية لا يفضى الى التاريخ ، كما لو كان نقطة نهايته . وانما التاريخ هو الذى يمثل نقطة الابتداء ، بالنسبة الى كل بحث عن المعقولية ... ان التاريخ يفضى الى كل شىء ، ولكن على شرط أن نعرف كيف نخرج منه .. » ! ، فاننا قد نفهم السر فى هذا الحكم الذى يصدر عن مفكر بنيوى لا يرى فى المعرفة التاريخية « صورة ممتازة - أو متميزة - من صور » المعرفة » البشرية . وكأنما هى تمثل معرفة فريدة فى بابهـا ، لا بد من عزلها عن باقى أساليب المعرفة ! ولكن الذى لا نفهمه أن يتورط ليفى اشتراوس فى ادانته للوعى التاريخى الى حد القول بأن « التاريخ لا يزيد عن كونه مجرد اضطراب أو تهيج على سطوح الأشياء » ! والواقع أن شيخ البنيوية المعاصرة حين يقول عن « التاريخ » انه مجرد « أسطورة حديثة » ، يكفى لتفسيرها تفسيرا عميقا ، أن نرتد الى مجموعة من « البنيات » ، التى تحيلنا بدورها الى أنسقة تصنيفية ، وعمليات تقابل ازدواجى ، وضروب عديدة من التوافق والتناظر ... الخ ، فانه - فى الحقيقة - انما يستبعد المشكلة الأصلية ولكنه لا يحلهـا ! وأما القول بأن للتقنين التاريخى نماذج (أو فئات) متنـوعة من « التواريخ » dates « التى لا ينطوى أى تاريخ عنها على أية دلالة ، اللهم الا بمقتضى ما له - مع باقى التواريخ الأخرى - من عـلاقات معقدة ، سواء أكانت علاقات تضـايف أم علاقات تقـابل » ، فانه - فى رأينا - قول ساذج يبسط المشكلة الى حد لا يخلو من تشويه ! والا ، فكيف لنا أن ننسى - أو أن نتناسى - أن « التاريخ » - مثله فى ذلك كمثل حياة كل فرد منا - انما يتحقق من خلال الآلاف من المتناقضات ، ان لم نقل العديد من الميتات ؟ واذن ، أليس من حقنا أن نقول ان ليفى اشتراوس حين يرجع « التاريخ » الى مجرد « أسطورة » (بين أساطير أخرى عديدة) ، فانه بذلك انما يجمده ، ويحجره ، ويقذف به الى عالم الحفريات القديمة ، وكأنما هو بالنسبة الينا أسطورة من أساطير اليونان القديمة التى ماتت واندثرت تماما ، أو أسطورة من أساطير هنود أمريكا الحمر ، التى لا نعرف عنها شيئا ! ؟

صحيح أن ليفى اشتراوس يريد أن يعيد للمجتمعات البدائية التى لا تواريخ لها ، كل ما لها من قيمة ، ولكنه يقترف ـ بالنسبة الى « التاريخ » ـ نفس الخطأ الذى آخذه على معاصريه فى موقفهم من « الفكر المتوحش » . أجل ، فقد زعم ليفى اشتراوس أن معاصريه قد بقوا عاجزين عن فهم مكانة (بل وضعية) « **الاتنولوجيا** » ، نظرا لأن هذا العلم كان يضايقهم فى اتجاههم نحو محاباة « المجتمعات الساخنة » . ولكن ليفى اشتراوس نفسه قد خضع لضرب من الانحراف المهنى حين استمد كل نماذجه من « المجتمعات الباردة » (التى لا تواريخ لها) ، وكأنما هو كان يضيق ذرعا بكل ما يندرج تحت باب « الأزمنة الساخنة » التى لم يبق لها أثر فى مجال دراسته ! حقا اننا نجده يتحدث عن « التاريخ » ـ فى المحاضرة الافتتاحية التى ألقاها بالكوليج دى فرانس سنة ١٩٥٩ ـ فيقول : « اننا قلما نمارسه ، ولكننا نحرص على الاحتفاظ له بكل حقوقه » ؛ ومع ذلك فان الكثير من عباراته العدائية نحو التاريخ ، قد توحى بأنه يريد تصفية حسابه مع هذا « العلم » ، لا باعتباره « ممارسة » أو « دراسة تطبيقية » يضطلع بها المؤرخون ، بل باعتباره « أسطورة » أساسية من أساطير عصرنا ، أو « أيديولوجيا » سائدة مسيطرة على جماعات المشتغلين بالفلسفة ! وربما يكون ليفى اشتراوس قد نجح فى اقصاء بعض مصادرات فلاسفة التاريخ ، ولكن الأمر الذى ما يزال موضع شك هو أن يكون قد وفق تماما الى التخلص من كل الافتراضات المسبقة لفلسفة التاريخ .

٣ ـ ١٤ وحسبنا أن نقف وقفة قصيرة عند مفهوم « **التقدم** » على نحو ما حلله ليفى اشتراوس فى نهاية حديثه الموسوم باسم « السلالة والتاريخ » حتى نفهم ما الذى يعنيه بقوله أن « التقدم » ثمرة لتلاقى ثقافتين . وهنا نجده يقرر أن « التاريخ التراكمى » انما يظهر الى عالم الوجود ابتداء من مجتمعات تفصل بينها فوارق مختلفة ، ولكنها مع ذلك على اتصال بعضها ببعض ، فى حين أن « التاريخ الثابت » ان وجد ـ لن يكون الا امارة على ضرب خاص من الحياة الدنيئة (السفلى) ، ألا وهى حياة المجتمعات المنعزلة . بيد انه قد يكون من شأن هذا التآلف بين

الثقافات ـ من حيث هو مشاركة فى حظوظ واحدة متقاسمة ـ آن يعمل على توليد ضرب جديد من التناقض · وآية ذلك أنه كلما زاد التضامن بين البشر ، قل التمايز بينهم ، وأمحت ـ أو كادت ـ أوجه الخلاف بينهم ، وبالتالى استهدفت المجتمعات المتجانسة لخطر فقدان خصائصها المميزة · ومن هنا فان ما نتنبأ به ـ اليوم ـ من حدوث « اتحاد » أو « وحدة » بين كل أبناء الجنس البشرى لن يكون من شأنه سوى ايقاف حركة « التقدم » نفسها. وهنا ينفصل ليفى اشتراوس عن دعاة التفاؤل ، الذين يتصورون امكان زوال عصر النزاعات والتناقضات والصراعات الطبقية ، لكى يقرر أن ثمة واجبا مقدسا على البشرية ـ اذا كانت تريد لنفسها الاستمرار على درب التقدم ـ ألا وهو العمل على استبقاء تنوع الثقافات ، على الرغم من كل ما قد يجىء معه من مظاهر انعدام التوازن ، وأسباب الصراع · ولا غرو ، فان بقاء البشرية على قيد الحياة سيكون رهنا بقبولها لدفع هذا الثمن الباهظ » ! ثم يختم ليفى اشتراوس حديثه بقوله : « ان البشرية غنية بامكانياتها الضخمة التى لا سبيل الى التنبؤ بها سلفا ، والتى اذا ما تحققت أية واحدة منها ، فانها تصيب البشر دائما بحالة من الذهول ! ··· ولكن حذار من أن نتصور « التقدم » على غرار ضرب أسمى من التشابه ، أو صورة أفضل من الرتابة ، نلتمس فى أحضانها أسباب الراحة والكسل ··· وانما لا بد من أن نتصوره على أنه حركة مليئة بالمخاطر ، وضروب التصدع ، ومظاهر التقطع ، وأشكال الصراع ··· » وليس لنا من تعليق على هذه التنبؤات سوى أن نتساءل : أليس فى الحديث عن « مخاطر » ، و « ضروب تصدع » ، و « مظاهر صراع » ، مجرد عود الى « التاريخ » ؟ واذن أفلا يكون من حقنا أن نقول ـ مع بعض المفسرين ـ ان كل ما فعله ليفى اشتراوس هو أنه استبدل بـ « فينومنولوجيا الروح » ، ضربا من « الداروينية البنيوية » ؟ ·

٣ ـ ١٥ على أننا لو ألقينا نظرة سريعة على الخاتمة التى أنهى بها ليفى اشتراوس كتابه المشهور : « الاستوائيات الحزينة » (سنة ١٩٥٥) لوجدنا أنه يضع بين أيدينا ـ فى لهجة

حاسمة ـ « اللغة القصـوى » لتلك الابستمولوجيا البنيوية ، خصوصا فى حملته الشديدة على كل نزعة « وجودية » تحرص على ابراز « ذاتية » « الوعى أو الشعور » ولما كنا سنتحدث فيما بعد عن « الحوار بين البنيوية والوجودية » ، فاننا نرجىء الحديث عن نقد ليفى اشتراوس لموقف (أو مواقف) سارتر الفلسفية الى الفصل السابع من هذا الكتاب ، حيث سيكون علينا أن نتعرض للمعركة الجدلية الحامية التى دارت بينهما حول قضايا الذات ، والحرية ، والتاريخ ، والعـلاقة بين المنهج التحليلى والمنهـج الجدلى ... الخ . وأما الآن فحسبنا أن نشـير الى أن ليفى اشتراوس يقسو فى حكمه على « الوجودية » فنراه يقول : « ان الارتقاء بالاهتمامات الشخصية الى مستوى المشكلات الفلسفية يعرضنا لخطر الوقوع فى ضرب من الميتافيزيقا الساذجة التى لا تتلاءم الا مع عقلية صغار الفتيات العاملات بباريس .. ! » وهذا الرفض ـ من جانب ليفى اشتراوس ـ لكل مثالية «تأملية» أو « سيكولوجية » ينتهى بصاحبه الى نتيجتين حاسمتين تكمل احداهما الأخرى : الأولى منهما وليـدة تعميم قام به المؤلف لخبرته الأنثروبولوجية ، اذ نراه ينادى بوجـود « تعدد » ، أو « كثرة » ـ لا سبيل الى تصفيتها ـ فى مضـمار الحضارات البشرية ، على سـطح كوكب متناد قد حكم عليـه بالفناء ، خصوصا اذا سلمنا بأن « الانتروبيا » entropie هى أكثر الحلول احتمالا . وفى هذا يقول ليفى اشتراوس : « لقـد بدأ العالم بدون الانسـان ، وهو سينتهى أيضا بدونه ... وان الانسان نفسه ليبدو أشبه ما يكون بآلة . قد تكون أكمل صنعا من غيرها من الآلات ، ولكنها آلة تعمل على بث الاضطراب فى النظام الأصلى ، نظرا لأنهـا تدفع بالمادة ـ التى هى منتظمة كأقوى ما يكون الانتظام ـ الى حالة من الركود ـ أو الجمود ـ الذى يتزايد يوما بعد يوم . لكى يصبح ـ يوما ما ـ هو الكلمة النهائية الحاسمة . » . وواضح ـ من هذه العبارات ـ أننـا لسنا هنا بازاء مجرد لغة اخبارية أو تقريرية ، بل نحن بازاء لغة تأكيدية (قصوى) حاسمة ! ولكن من المعروف أن لغة العلم ـ عند ليفى اشتراوس ـ محمولة دائما على أعناق تفكير أسطورى

ذى طبيعة مجازية . وبالتالى جمالية . فليس بدعا أن يكون فى وسع المرء دائما تغليف علمه الهش الرقيق بآ غشية من العلامات الفنية . وهكذا تجىء الفقرة الأخيرة من كتاب ليفى اشتراوس لكى تحمل الينا دعوة حارة الى « **تأمل الطبيعة** » ، على اعتبار أن هذا « التأمل » هو كل ما تبقى لنا من « حظ » على ظهر هذه البسيطة : « فى تلك اللحظات القصار التى قد يملك فيها النوع البشرى ايقاف عمله الشاق الدؤوب داخــل الخليــة البشرية الكبرى ، ربما سنحت لنـــا الفرصة لأن نحـــاول ادراك ماهية البشرية فيما كانت عليه وما تزال ماضية فيه ، بحيث نمضى الى ما هو دون مستوى الفكر ، وما هو فيمـــا وراء المجتمع . لكى نستمتع بتأمل معدن أجمل من كل صنائعنا البشرية ، أو لكى نستروح عبير زهرة فواحة (كزهرة السوسن) لعل فى أعماقها من المعرفة أكثر من كل ما فى كتبنا ومجلداتنـــا ، أو لكى ننعم بتبادل نظرات عميقة من التفاهم اللاارادى مع قطة تحمل الينا ــ من خلال بريق عينيها الثاقبتين ــ كل معانى الصبر والسكينة والتســامح . » . وواضح من هـــذا النص أن « الخلاص » ــ عند ليفى اشتراوس ــ هو فى « العودة الى الطبيعة » ــ على طريقة روسو ــ ، ولكن لا من أجل التماس « الشبيه » » ، بل من أجل البحث عن « المغاير » ، أعنى ذلك « الآخر » الجذرى الذى نلتقى به على مستوى ثلاثى : « جمـــادى » ــ فى الحجـــارة أو المعدن ــ . و « نباتى » ــ فى زهرة السوسن . و « حيوانى » ــ فى بريق عين القطة ــ !

فهل نقـــول أن الخاتمة النهائية التى يقترحهـــا علينـــا ليفى اشتراوس هى مجرد « نبوءة بالنكبة » (= اسكاتولوجيا النكبة)، مقرونة بضرب من « الخلاص الفنى » الذى هو السبيل الأوحد الى تجاوزها ؟ أم هل نقـــول ان هـــذه الدعوة البروستية الى « التأمل » هى مجرد صورة جديدة من صور النفى أو السلب ، وكأنها مجرد دعوة الى السكوت أو الصمت ؟ هذا ما يجيب عليه أحد الباحثين المعاصرين بقوله : « انه ليس فى وسع المرء ــ أمام مثل هذه النتيجة ــ سوى أن يتساءل : ترى هل تكون هذه اللغة القصـــوى هى النتيجة المحتومة لكل ابستمولوجيا بنيوية ؟ أم

نعلنها أن تكون مجرد ثأر ـ أو انتقام ـ من جانب الذاتية ؟ . ثم يعقب الباحث ـ ألا وهو الأستاذ موروسير ـ على هذا التساؤل بقوله : « انه لمن الواضح أن هـذه النظـرية المزدوجة القائلة بالنموذج البنائى من ناحية . واللاشعور الرمـزى من ناحيـة أخرى . تفضى الى رؤية الثقافة باعتبارها جهازا ضخما يصنع حضارات . هى فى آن واحد ضرورية . واتفاقية (أو اعتباطية) وآن . فقد قضى على الخلية البشرية الكبرى أن تستمر هكذا فى أزيزها وهديرها المستمر . دون أن يكون لتأمل الجمال ـ فى هذه الدراما الكونيـة ـ أكثر من لحظات قصـار كومضـة البرق الخاطف ، حين ينجح المرء فى التنعم بلحظة من الفرار أو الهروب الجمالى » .

بيد أننا نلاحظ ـ مع ذلك ـ أنه على الرغم من كل ما تنطوى عليه نزعة ليفى اشتراوس البنيوية من صبغة « تشاؤمية » ، فان فى أعماق تلك النزعة ضربا من الايمان الخفى بنوع جديد من « الانسانية » : ألا وهى تلك الانسانية التى لا تنطلق من « الذات » . بل تقـدم « العالم » على « الحياة » و « الحياة » على « الانسان » . و « احترام الكائنات الأخرى » على « حب الذات » ! صحيح أن ليفى اشتراوس يستبدل بعبارة سارتر القائلة بأن « الجحيم هو الغير » (أو « الآخرون ») عبارته هو القائلة بأن « الجحيم هو الذات » (أو « نحن » أنفسنا) . ولكن من المؤكد أن الدرس الاكبر الذى استخلصه ليفى اشتراوس من تعاطفه الشديد مع الشعوب البدائية انما هو ضرورة الربط بين « الانسان » و « الطبيعة » : بين « المملكة البشرية » و « المملكة الحيـوانية » : بين « الانسانى » و « اللا ـ انسانى » . وكما فطن فرويد الى أنه ليس ثمة فروق أساسية بين حالات الصحة العقليـة وحالات المرض العقلى ، مما دفع به الى القـول بأن « المريض أخ لنا فى الانسـانية » ، فكذلك نجـد أن ليفى اشتراوس حريص على وضـع جميـع الحضارات على قدم المساواة ، وكأنه يريد أن يذكرنا أيضا بأن « الرجل البدائى هو أخ لنا فى الانسانية » . صحيح أن السر الأكبر فى النجاح الذى حظى به ليفى اشتراوس ـ سـواء فى فرنسا أم فى خارجها ـ انما يرجع الى أنه حقق عمـلا علميـا

دقيقا ، حاول من بعد أن يستخلص النتائج الفلسفية التى ترتبت عليه : ولكن من المؤكد أن الحلم الأكبر الذى ظل يراود ليفى اشتراوس دائما أبدا انما هو حلم التوفيق بين الشرق والغرب . أعنى العمل على تكملة « الماركسية » التى تريد أن تحرر الانسان من أغلاله الاقتصادية ، بنزعة « بوذية » يكون من شأنها أن تحرره من أغلاله الروحية (أو العقلية) ! ونعود فنتساءل : أليست هذه المحاولة ـ أيضا ـ صورة (ولكن جديدة) من صور الانسانية ؟ .

« البنية »

فى ميدان « الابستمولوجيا »

وتاريخ الثقافة

الفصل الرابع

البنيوية الثقافية

٤ ــ ١ قد يكون من السهولة بمكان أن يعمد الباحث الى نقل (أو تحــــويل) قواعد الأنثروبولوجيا البنيــوية من مجـــال الاتنولوجيا الى مجال التاريخ ، ولكن على شرط أن يقوم بتوحيد المباحث التاريخية وتركيزها حــول « تاريخ الأفكار » ، محولا هذا التاريخ نفسه الى نظرية فى « **البنيات الثقافية** » . والظاهر أن هذا هو الاتجاه الذى سارت فيه كل جهــود ميشــيل فوكوه (الأستاذ الحالى بالكوليج دى فرانس) ، ابتـــــداء من كتابه « **تاريخ الجنون** » سنة ١٩٦١ . ثم كتابه « **تاريخ العيادة** » سنة ١٩٦٣ ، مارين بكتابه الأساسى « **الألفاظ والأشياء** » (دراسة أثرية للعلوم الانسانية) سنة ١٩٦٦ ، ثم رسالته الابستمولوجية: **أركيولوجيا المعرفة** » سنة ١٩٦٩ ، حتى كتابه الأخير : « **نظام المقال** » ســـنة ١٩٧١ . واذا كان البعض قد أطلق على نظرية فوكوه اسم « **اللابنيــوية** » . فى حين سماها البعض الآخر باسم « **بنيوية بغير بنيـات** » . فقد يكون من واجبنا نحن ــ بادىء ذى بدء ــ أن نبرر التسمية التى راق لنا أن نطلقها على مذهب فوكوه ، ألا وهى : « **البنيوية الثقافية** » .

وهنا نلاحظ أن الأنثروبولوجيا البنيوية قد تطورت انطلاقا من المعـــادلة التـــالية : **بنية = لا شعور = رمز = نموذج = لغة** . وقد تركزت هذه السلسلة المتعـــاقبة من المتســـاويات الدلالية (السيمانطيقية) حول « هوية أساسية » أصبحت بمثابة معادلة لا بد من حلها ، ألا وهى : **بنية = ثقافة** ، فى مقابل معادلة أخرى موازية لها ، تمثل المخطط الجدلى (الديالكتيكى) لكل أولئك الذين يعتقـــدون أن العـــلوم « الفيزيائية ــ الكيميائية » هى بالضرورة علوم تحليلية ، ألا وهى المعادلة التـــالية : **عنصر = طبيعة** . صحيح أن الموقف الابستمولوجى العام هو ــ بطبيعة

الحال ـ اعقد بكثير من كل ما قديوحي به هذا النسق الحاسم من الثنائيات البسيطة . ولكن من المؤكد أن اقامة ضرب من المواجهة بين هاتين المعادلتين قد أصبحت الشغل الشاغل للكثير من النظريات الحالية في مضمار العلوم . واذا كان ثمة نتيجة أولى قد أصبح في امكاننا اليوم أن نستخلصها من الوضع الحالي للأمور ، فهي أن كلمتي «**طبيعة**» و «**ثقافة**» لم تعودا تشيران الى حقيقة خارجية أو وجود واقعي ، بل هما قد أصبحتا بمثابة امكانية مزدوجة ، عقلية وتركيبية ، لا بد من اللجوء اليها عندما ندخل في اعتبارنا مسألة الماهية ، بمعنى أنهما تمثلان تأويلا مزدوجا ، متساوقا ، لا مندوحة عنه لكل عملية تأليفية صورية تكون لها صبغة واقعية . ولعل هذا ما يعنيه البعض حين يقول : « ان في الطبيعة الشيء الكثير من الثقافة » (بشرط أن نفهم « الطبيعة » هنا بمعنى العالم الطبيعي) : وهي عبارة يكملها أصحاب العلوم الانسانية بقولهم : « ان في الثقافة الشيء الكثير من الطبيعة » ! ولا نرانا بحاجة الى القول بأن امثال هذه التجريدات لا بد من أن تبقى مجرد ألاعيب لفظية ، الى أن تحين اللحظة التي يتسنى فيها لهذه التجريدات أن تعمل على تحديد اختيار منهجي ، يتحقق في هذا المجال أو ذاك من مجالات البحث ، وعلى وجه الخصوص في المجالات التي يثبت فيها الانسان حضوره . ومن هنا يمكننا أن نفهم السر في أن هذه التوترات الابستمولوجية ـ كما لاحظ الأستاذ موروسير ـ هي التي عملت على ظهور الحاجة الى «**نظرية في الثقافة**» . كما يمكننا أن ندرك كيف أن هذه النظرية ـ بدورها ـ قد أدت الى حدوث انقلاب هائل في مضمار ابستمولوجيا العلوم الانسانية . والواقع أن الابستمولوجيا ـ في مطلع هذا القرن ـ كانت قد تفتحت على شكل «**دراسة ثقافية للتاريخ**» ، وكان « التاريخ » هو في آن واحد نمط الوجود البشري وأسلوب وعيه بوجوده ، أو كأن مفتاح كل مشكلة « البشرية » انما يكمن في فلسفة تكشف لنا عن « معنى » التاريخ . وأما اليوم ، فان هذا المطلب الابستمولوجي حينئذ لم يعد يطمع في شيء أكثر من مجرد **تحديد** لوضعية بحث جديد ، ألا وهو «**الدراسة التاريخية للثقافة**» . صحيح أن هناك بالفعل نزعة ثقافية أمريكية ، ولكن هذه النزعة

لا تزيد عن كونها مجرد نزعة « طبيعية » مقنعة . وأما أصالة الموقف الفرنسي ـ على نحو ما عبر عنه فوكود ـ فانها تتجلى فى كونه تلاقيا لكل من الطبيعة والثقافة : لكل من البنية والعنصر : لكل من النموذج والوجود . . .

٤ ـ ٢ ولو أننا عدنا الآن الى كتاب فوكود الأول . ألا وهو « **تاريخ الجنون** » ، لوجدنا أنه يكشف لنا بوضوح عن هذا الانقلاب الابستمولوجى الحاسم : فليس « الجنون » ـ فى نظر فيلسوفنا ـ مجرد « واقعة ثقافية » فحسب . بل هو يشارك أيضا فى تكوين (أو ان شئت فقل ، انشاء ») الواقع الثقافى . ولعل هذا هو المعنى الذى يرمى اليه فوكود حين يثير السؤالين التاليين ، محاولا الاجابة عليهما : ـ أولا : « كيف انتهى الأمر بالثقافة الأوروبية الى اعطاء المرض معنى الانحراف ، والى النظر الى المريض نظرة اقصاء ـ أو استبعاد ـ من المجتمع ؟ » : ثم ثانيا : « كيف كان للمجتمع الغربى ـ على الرغم من كل ذلك ـ أن يعبر عن نفسه من خلال تلك الصور المرضية التى رفض أن يتعرف فيها على ذاته ؟ » . والواقع أن اهتمام فوكوه بدراسة « الجنون » انما هو تعبير عن رغبته الارادية ـ منذ البداية ـ فى الارتقاء الى أصول التفكير العقلى ـ فى الثقافة الأوروبية ـ من أجل ادراكه على حقيقته ، انطلاقا من حركة معارضته للامعقول . والظاهر أن هذه المعارضة هى « واقعة حضارية » أساسية ، بحيث قد يصح لنا أن نقول ان السمة الجوهرية المميزة للمجتمع الغربى ليست هى توافر « العقلانية » أو تحققها فيه ، وانما هى حرصه الشديد على « انكار » كل ما لا يخضع له ، أو ما يخرج عن نظامه الخاص . ولا شك أن دراسة « المرض » عموما ، و « المرض العقلى » بصفة خاصة ، تمثل دراسة ممتازة تسمح للباحث بالتعرف على الأساس فى تلك التفرقة الأولية « بين الايجابى والسلبى : بين السوى والمرضى : بين المفهوم وغير القابل للفهم : بين الدال وعديم الدلالة . . . » . وآية ذلك أن هذه التفرقة هى التى تسمح لنا بالحكم على كل سلوك يشذ على القاعدة (العقلية) بأنه سلوك غريب ، أو شاذ ، أو منحرف ، وبالتالى فانها هى التى تبرر عملية «تطويق» صاحبه ، أو حبسه ، أو تحديد اقامته ، سواء أكان ذلك فى الملجأ (للمجنون) ، أم فى

المستشفى (للمريض) . أم في السجن (للمجرم أو الشخص غير الاجتماعي) . وحين يقول فوكوه ـ مع ارازموس Erasme ـ : « ان الجنون منقوش في قلب الموجود البشري . قبل كل تفرقة بين العقل والعته » . فانه يريد بذلك أن يذكرنا بأن من واجب الباحث ألا ينظر الى تلك الظاهرة « من بعيد » . وكأنما هي مشهد يتسلى برؤيته . وانما لا بد له من العمل على الاهتداء « من الباطن » الى « لغة الجنون » . حتى يفهم تلك « الآليات الدفاعية » التي قد يستخدمها الانسان « العاقل » من أجل « التعرف » على « المجنون » . والقاء القبض عليه ، وحبسه أو تحديد اقامته . واقناع نفسه بسلامة عقله (هو) !

ولما كان « التعرف على الجنون » ـ في نظر فوكوه ـ ظاهرة حضارية . فليس بدعا ان نجد فيلسوفنا يحاول ـ انطلاقا من هذه الظاهرة ـ اثارة مشكلة كانتية ترتبط ارتباطا وثيقا بأصل « الطب » (والطب العقلي خصوصا) . ألا وهي : « كيف السبيل الى تحديد شروط امكانية التجربة الطبية ؟ » : أو « كيف السبيل الى الرجوع ـ من خلال التاريخ ـ الى درجة الصفر في تاريخ الجنون ، بحيث نجد أنفسنا بازاء تجربة غير متفاضلة تسبق كل تفرقة (بين الصحة العقلية والجنون) ؟ » . وهنا نجد فيلسوفنا يتعرض لآداب المرحلة السابقة للعصر الكلاسيكي . لكي يبين لنا كيف أن العلاقة بين « العقل » و « الجنون » ـ آنذاك ـ كانت علاقة غامضة ملتبسة . نظرا لأن المعرفة العقلية لم تكن بعد قد نجحت في تحديد معالم « العته » (أو « الخبل ») ، وبالتالي فانها لم تكن بعد قد استطاعت اقامة حواجز فاصلة بين « عالم العقلاء » و « عالم المجانين » ! ثم كان ان ظهرت ـ في عصر النهضة ـ فكرة « سفينة المجانين » La Nef des fous (وهي فكرة سيكولوجية خيالية) ، وكان « المجتمع الوسيط » قد شاء ـ من خلال هذه « الرمزية » ـ أن يجد في فكرة « ترحيل المجانين عبر البحار » تعبيرا عن رغبته الدفينة في « اقصاء المجانين » ، تطهيرا له من شرورهم وانحرافاتهم ! وبعد أن كان « الجنون » ـ في العصور القديمة . بل والعصور الوسطى أيضا ـ ظاهرة روحية غيبية ترتبط بفكرة « الأرواح الشريرة » ،

أصبح ـ فى عصر النهضة ـ مجرد ظاهرة تجريبية دنيوية تقترن بشائبة من الشذوذ أو الانحراف . تستوجب من « المجتمع » العمل على اتخاذ اجراءات آمن (أو تحصين لنفسه) ضدهم . اما بالاقصاء ، أو الحبس أو تحديد الاقامة أو غير ذلك من آساليب « الدفاع » .

وأما فى القرن السابع عشر . فان الطابع المأساوى للجنون سوف يختفى تماما من الوعى الواضح . لكى يحل محله يقين عقلانى ـ متأكد من ذاته ـ سيكون من شأنه الاجهاز بكل قوة (ان لم نقل بكل قسوة) على كل سلوك ينحرف عن جادة الصواب العقلى . ولعل هذا ما اتجه اليه ديكارت حين حمل بكل شدة على « الخيال » ، معتبرا « المخيلة » مستودع « الحماقة » ومستقر «الجنون» ، مؤكدا أنه لا بد للعقل من أن يحمى نفسه ضد مخاطر الخطأ والوهم ، من خلال عملية « الشك » التى قد لا تخلو من بطولة ارادية . ولا غرو . فان « العقل » ـ فى نظر ديكارت ـ كان يمثل قوة مطلقة ، تملك زمام نفسها ، ولا تنطوى على أية شائبة من شوائب الانحراف ، فى حين أن « الجنون » يمثل العجز المطلق عن التحكم فى الذات ، وكأن صاحبه قد أصبح « غير مالك » تماما لزمام نفسه ! وعلى حين أن الانسان قد يصاب بالجنون . فان «الفكر» نفسه لا يمكن مطلقا آن يوصف بالجنون : نظرا لان « العقل » و « الجنون » هما على طرفى نقيض . ومن هنا . فان المرء حين يختار « العقل » ، مستبعدا كل أسباب « الحماقة » . انما يحقق « اختيارا أخلاقيا » . كما أنه حين يرفض « الجنى الخبيث » (بمعنى ما من المعانى) فانه انما يرفض الارادة الخبيثة ، أو المنحرفة ، أن لم نقل الارادة الحمقاء ! وتبعا لذلك ، فانه ليس للمجانين ـ فى مثل هدا العالم العقلانى ـ أى حق فى الكلام أو ابداء الرأى ، ما دام من واجب المجتمع (أو الأنظمة الاجتماعية) الحجر على الحمقى . والقاء القبض على المجانين . ولا ريب ، فانه بمجرد ما تداعى العالم الاقطاعى ، وبمجرد ما اختفى عهد الأشراف الذين كانوا يأوون فى قصورهم جماعات من المجانين (أو مضحكى الملوك) ، فانه سرعان ما انتشر فى أوروبا نظام « اعتقال » المجانين ، اذ لم يعد للمجنون « مكان » فى مجتمع الأحرار . صحيح آن « المجنون » لم يكن

ينظر اليه بعد على أنه « مريض عقلى » (اذ لم يكن « الطب العقلى » قد ظهر بعد الى عالم الوجود) ، ولكنه كان مستبعدا تماما من عالم العقلاء . كما كان « معتقلا » أو « محبوسا » ــ جنبا الى جنب ــ مع جماعات المتسولين ، واللصوص ، والمجرمين ، وغيرهم ممن لم يكن المجتمع يرى فيهم سوى «مرايا مشوهة» ! وهكذا كان « الجنون » ــ فى العصر الكلاسيكى ــ بمثابة « جريمة » تستحق « النفى » ، أو « الحبس » ، أو « الاقصاء » . لدرجة أنه لو عاش سيرفانتس Cervantès (١٥٤٧ ــ ١٦١٦) لفترة أطول قليلا ، لتعرض حتما لخطر « الاعتقال » ! والواقع أن القرن السابع عشر ــ فيما يقول فوكوه ــ قد أقام لأول مرة قطيعة حاسمة بين «العقل» و«الجنون» فكان بذلك أول داعية الى « اعتقال » المجانين ، وهو اتجاه ما تزال أنظمتنا الاجتماعية تحمل آثاره ، تحت ستار العلاج الطبى (فى مستشفيات الأمراض العقلية مثلا) ! واذا كان العهد الكلاسيكى قد رأى فى الأشكال المتنوعة للجنون أعلى درجة من درجات الانحراف (الخلقى) ، فما ذلك الا لأن « المجنون » ــ مثله فى ذلك كمثل الاباحى والداعر والمتهتك والمنحرف جنسيا والمصاب بأخطر الأمراض التناسلية الخبيثة ــ قد بدا لمجتمع القرن السابع عشر بصورة « الرجل الشرير » الذى تسيطر عليه « ارادة خبيثة » • وهكذا أصبح الجنون عارا ، أو « وصمة » تلحق بآدمية الانسان ، وصار « المجانين » عبرة يتعظ بها الأسوياء ! أجل ، فما « المجنون » سوى مخلوق قد اختار لنفسه طريق الحماقة ، مفضلا « الحيوانية » على « الانسانية » ! وحينما كان المجتمع يسمح بعرض مشهد « عار الجنون » تحت أسماع الناس وأبصارهم ، فانه كان يرمى من وراء ذلك الى الردع والتحذير ، ولكن ملاجىء المجانين ــ مع ذلك ــ لم تكن لتبدو للناس بأكثر من مجرد « أقفاص » قد اجتمعت وراء قضبانها الحديدية جماعات من « الحيوانات البشرية » ! وعلى الرغم من أن ملاجىء المجانين (أو « البيمارستانات » ، كما كانت تسمى أحيانا » كانت تمثل « أرضا غريبة » ، لا يحق لأحد أن يطأها ، الا أنها كانت تحمل « طابعا قدسيا » بوصفها أماكن للتقويم والاصلاح (ان لم نقل « التوبة ») ، ولم يكن كل هذا ليحول دون

شعور الانسان السوى ـ أمام تلك السجون الحافلة بجماعات المأفونين والحمقى والمجانين ـ بضرب من « التواصل » ـ ان لم نقل « التبادل » ـ وكأنما هو يجد فى أعين أولئك المنحرفين مرآة تذكره باحتمال (أو امكان) سقوطه هو الآخر فى وهدة « الحيوانية » ! .

وقد كانت انجلترا ـ مهد الحركة الصناعية ـ فى طليعة البلاد التى حددت اقامة « المجنون » ، فجعلت للجنون « دائرته المغلقة » ، وعملت على اسكات صوته ، وأخمدت تماما قدرته الكشفية أو الاعلانية (أو لم يكن جنون ليدى ماكبث هو أول عهد لها بقول الحق ؟ !) . وفوكوه يذكرنا فى هذا الصدد ـ بأن علاقة المجتمع الغربى بالجنون ـ فى ذلك العهد ـ كانت علاقة ملتبسة لا تخلو من ازدواج : فان المجتمع كان يحتجز المجنون بين جدران الملجأ (أو البيمارستان) ، وهذا الاحتجاز كان يعنى ـ بالطبع ـ الاستبعاد أو الاقصاء ، ولكنه كان يعترف فى الوقت نفسه بأن المرء (أو الانسان العادى) ليس غريبا تماما على الجنون (أو الانسان الشاذ) ، ما دام « الملجأ » (أو البيمارستان) هو فى آن واحد سجن ومكان العون (أو المساعدة) ، ولا يرى فوكوه مانعا من التسليم مع بعض الأطباء العقليين بأن التاريخ الأيديولوجى للمجتمع الغربى يلقى الكثير من الأضواء على حالة (أو « وضعية ») الجنون : اذ أنه حينما كانت الأيديولوجيا المسيطرة على المجتمع الأوروبى هى الديانة الكاثوليكية ، فقد كان ينظر الى « الغريب » أى « المجنون » ـ داخل العالم الزمنى (أو « الدنيوى » نفسه) على أنه شاهد ـ بشذوذه ـ على وجود عالم آخر « فائق للطبيعة » . ألم يقل « العهد الجديد » (من الكتاب المقدس) ان المجانين هم قوم تملكتهم ـ أو سكنت فيهم ـ بعض الأرواح الشريرة ؟ ثم كان أن جاء عهد « الاصلاح الدينى » الذى اقترن بمولد الرأسمالية (فى أوروبا) ، وأعقبه ظهور « عصر التنوير » الذى بلغ أوجه بانفجار الثورة الفرنسية ، فانتصرت أفكار « الحرية » و « المسئولية الفردية » ، وكان لا بد لمجتمع ينادى بأنه ينبغى لكل فعل من أفعال الانسان أن يخضع لسلطان العقل ، من أن يقصى عنه أهل الجنون ، سواء باحتجازهم أم بايداعهم فيما يشبه السجون ! ولم يكن من قبيل الصدفة البحت

أن يدمج جمهور المجنين ضمن جماعات المتعطلين . فان انتشار أيديولوجية « **الانتاجية** » قد عمل على تحديد طبيعة « الانحراف » أو « الشذوذ » بالنظر الى علاقته بأساليب الانتاج . وبالتالى فقد أصبح ينظر الى « الجنون » على أنه ـ أولا وبالذات ـ شكل من أشكال « **اللا ـ انتاجية** » . ونحن نعرف كيف أن فرويد نفسه قد ذهب (فيما بعد) الى القول بأن الفــرد الذى يســتطيع أن يشتغل ، ويحب ، لا يمكن أن يكون مجنونا ...

٤ ـ ٣ ـ بيـــد أن فوكوه لا يريد دراســة أيديولوجية (أو أيديولوجيات) الجنون ، وانما هو يرمى ـ أولا وبالذات ـ الى وضع تاريخ للتفرقة الكلاسيكية بين « العقل » و « الجنون » ، ما دامت هذه التفرقة واقعة حضارية ، مثلهـا فى ذلك كمثل التفرقة التى سيشهدها القرن التاســع عشر بين « المتحضر » و « البدائى » . ومن هنــا فان ما يثير اهتمامه ليس هو لغة الطب العقلى ، بل هو شروط (أو ظروف) ظهور هــذه اللغة : « لأن الواقعة التأسـيسية الأولى انما هى فعل التفرقة الذى تولد عنه « الجنون » ، لا « العلم » الذى ظهر على أعقاب ظهور تلك التفرقة ، بعد أن كان الهدوء قد عاد الى نصابه » . وواضح هنا أن ثمة علاقة وثيقة بين هذا الاتجاه الفلسفى ـ ان لم نقل الابستمولوجى ـ وبين علم الاجتماع : فان « الجنون » ـ فى نظر فوكوه ـ ليس « كيانا » مستقلا يمكن أن نرسم حدوده أو أن نحدد معالمه ، وانمــا **هو علاقة** مسجلة فى صميم وجـــود الواقع الاجتماعى . ومعنى هذا أن منطقة (أو مجال) «العقل» ، ومنطقة (أو مجال) « اللاعقل » ، لا تمثلان « واقعتين » ، أو « معطيين » ، قائمين منذ تأسيس العالم ، بل هما منطقتــان قد تم تحديدهما وحصرهما من قبل المجتمع . ولا شك أن فوكوه على وعى تام بأنه يقترب هنا من النزعة الثقافيـــة ، خصـــوصا وأنه يدرك بوضوح « أنه قد أصبح من الحديث المعاد ـ منذ أمد طويل ـ فى مجال علم الاجتماع وعلم الأمراض العقلية أن يقال ان المرض لا يكتسب حقيقته وقيمته ـ بوصفه مرضا ـ الا داخل ثقافة ما ، تعترف به من حيث هو كذلك . ولكن ، على حين ان « العــالم الثقافى » يقرأ شفرة واقع اجتماعى ، ماثل أمام الملاحظة بطريقة مباشرة ، فيبرز أمام أنظارنا مجموعة من الحضارات التى تكفى

النظرة الواعية لادراك اختلافاتها وتعارضاتها . نجد أن فوكوه يمضى الى حد أبعد من ذلك . لأنه يبحث فيما وراء المعطيات الفونومنولوجية . عن « بنية » . تكون على مستوى « غير المتعقل » l'impensé • وعلى حين أن التفسير الاجتماعى يوحد بين « الجنون » و « الانحراف » . فينظر الى « الجنون » مجرد نظرة سلبية . باعتباره ضربا من الخروج على القاعدة (أو « المعيار ») . نجد أن فوكوه ينسب الى « الجنون » معنى ايجابيا يقول بضرورة الكشف عنه ، نظرا لأنه على الرغم من الاقصاء الذى يتعرض له المجنون ، وعلى الرغم من هالة الصمت التى تحيط بالجنون ، فان للجنون دلالة (أو قيمة) اللغة ، فضلا عن أن من شأن مضامينه أن تكتسب معنى ، انطلاقا مما يشجبه ويقصيه جانبا ، مستبعدا اياه تماما ، باعتباره جنونا • » • ومثل هذه النظرة الى « الجنون » تذكرنا — من بعض الوجوه — بالنظرة التى قدمها لنا فوكوه نفسه الى « الحلم » (فى المقدمة الطويلة التى كان قد سبق له أن كتبها للترجمة الفرنسية لكتاب بنسفانجر Binswanger المسمى باسم « الحلم والوجود ») • والواقع أن « الجنون » — مثله فى ذلك كمثل « الحلم » — ليس مجرد « موضوع » معرفة فحسب ، بل هو أيضا « أداة » — أو « وسيلة » — معرفة • ولم يكن للعالم الغربى أن يختص « المعرفة العقلية » بكل ما اختصها به من مزايا ، لو لم يكن قد ذاق — بادىء ذى بدء — مرارة « الحماقة » ، أو ان شئت فقل : « النقص العقلى » ! ومن هنا ظهرت لدى فوكوه الرغبة فى تقديم وصف لتاريخ « الجنون » نفسه — لا تاريخ الطب العقلى — بكل ما انطوى عليه هذا التاريخ من حيوية ، فيما قبل اية محاولة علمية للامساك به أو ادراجه تحت باب « المعرفة » ! ولما كان فوكوه قد شاء أن يلقى أمامنا الكثير من الأضواء على طبيعة تلك القسمة التى أقامها الغرب بين منطقة « الجنون » ومنطقة « اللاجنون » ، فليس بدعا أن نراه يعطى الكلمة لذلك الذى لم يستمع اليه أحد — منذ قرون طويلة — ، تاركا « للجنون » (أو اللاعقل ») حق التعبير عن نفسه ، على نحو ما فعل فرويد بالنسبة الى « الحلم » • ولكن عملية جمع العناصر المشتتة ، المتناثرة ، لمثل هذا « الحديث » الذى طالما حرص المجتمع الغربى

على خنقه أو اخماد صوته . من شأنها أن تتطلب بالضرورة منهجا خاصا . وهنا نجد ميشيل فوكوه يستعير منهجه من مارسيل موس . وجورج دومزيل : G. Dumézil . وكلود ليفى اشتراوس . فنراه يشيد بمبدأ « الشمول » (أو « الكلية ») Totalité . مؤكدا « أن تسجيل تاريخ للجنون انما يعنى وضع تاريخ بنيوى لذلك المجموع التاريخى ـ بما فيه من أفكار . وأنظمة . واجراءات قانونية وبوليسية . ومفاهيم علمية ـ الذى يسيطر على « الجنون » . ويجعل منه مجرد أسير له . بعد أن كان (أى « الجنون ») ـ فى حالته الطبيعية الأولى ـ ظاهرة وحشية لا سبيل الى الامساك بها فى ذاتها » . وليس من شك فى أن المهم هنا ليس هو كل تلك الوقائع العديدة التى استطاع فوكوه أن يكشف النقاب عنها (خلال قرون ثلاثة . امتدت من العصر الوسيط حتى القرن الثامن عشر على المستوى الأوروبى) . بل المهم هو المنهج « البنيوى » الدقيق الذى اصطنعه فوكوه فى دراسته لتلك الكثرة الهائلة من الوقائع . صحيح أن المرحلة التى ظهرت فيها التفرقة الحاسمة بين « العقل » و « الجنون » قد تحددت خلال قرن واحد من الزمان . فى الفترة ما بين تأسيس المستشفى العام سنة ١٦٥٧ . وتحرير المساجين (من المجانين) فى بيستر Bicêtre سنة ١٧٩٤ (على يد الدكتور بينل Pinel) مما مهد السبيل فيما بعد لظهور « الطب العقلى » . ولكن من المؤكد أن الدلالة الحقيقية لهذا العصر قد انحصرت فى القطيعة التى أحدثها بالنسبة الى الحوار الدرامى التقليدى الذى كان سائدا آنذاك بين « الانسان » و « الجنون » . أجل . فقد كان « الجنون » ـ قبل هذا العصر ـ أمارة (أو علامة) منقوشة فى صدر العالم . وكأنما هى الدليل على وجود « عالم آخر » (فائق للطبيعة) . بينما نلاحظ أنه ما كاد هذا العصر أن ينتهى . حتى كان قد تم اقصاء الجنون تماما عن العالم العقلى . وقد كان هذا الاقصاء هو الثمن الذى اضطر « الجنون » الى دفعه . حتى يجد له مكانا فى دنيا « العلم » : اذ لما اكتسب الجنون صبغة « المرض » . فقد ارتبط ارتباطا لا انفصام له بذلك « المكان » المعين الذى أصبحنا نعده هو « منطقة العلاج . وأرض الحقيقة » ! . ومهما يكن من شىء فان فوكوه هنا لا يضع بين أيدينا مجرد

« تاريخ أفكار » ، يحشد فيه جمهرة من الوقائع ، والأحداث ، والمعانى ، والدلالات ، على طريقة المؤرخ التقليدى ، بل هو يحاول أن يصف لنا ذلك « الأرشيف » الذى ينطوى على « جملة القواعد العاملة ـ داخل ثقافة ما ـ المحددة لظهور الأحكام واختفائها ، المتسببة فى بقائها أو امحائها ، المعينة لطبيعة وجودها الخاص باعتبارها أحداثا وأشياء . » ـ صحيح أن فوكوه قد أخذ الكثير عن العلوم الانسانية المعاصرة (بكل اسهاماتها فى باب المرض والطب العقلى) ، ولكن الأصالة التى انطوى عليها كتابه الموسوم باسم « تاريخ الجنون » قد انحصرت فى منهجه « الأركيولوجى » ، الذى لم يجعله يقتصر على دراسة أو استعراض « حديث » جاهز معد من ذى قبل ، بل جعله يهتم بالكشف عن « شروط » ظهور هذا « الحديث » . ولا شك أن كتاب فوكوه التالى ، ألا وهو « **مولد العيادة** » ، لم يكن ـ بدوره ـ سوى استمرار لهذه المحاولات العلمية فى ارساء دعائم منهج « أركيولوجى » فى دراسة الظواهر البشرية . .

٤ ـ ٤ لقد كانت الفلسفات السابقة ـ وعلى رأسها « الوجودية » ـ تفسح المجال للذات ، وتنطلق دائما ابتداء من « العينى » : le concret أو « المعاش » : le vécu ، بينما نجد ـ لدى فوكوه ـ محاولة ابستمولوجية جديدة لابراز «وجود» جديد ، ألا وهو : « وجود اللغة » ، على أشلاء « اختفاء الذات » ! صحيح أن فوكوه مهتم أولا وقبل كل شىء بالبحث عن ذلك « اللوغوس » الذى يمكن أن يكون بمثابة « الموطن » الأصلى لميلاد « العقل » الأوروبى ، ولكن من المؤكد أن الكشف عن ذلك « اللوغوس » لا يتم من خلال عملية اعطاء الكلمة « للذات » ، بل من خلال عمليةفض شفرة تلك « اللغة » التى تشيع فى كل مكان ، دون أن تنطق بها « ذات من الذوات » ! والواقع أن « الفكر » و « الحديث » (أو « المقال ») ـ فى نظر فوكوه ـ أو بالأحرى فلنقل « وحدة الفكر واللغة » التى لا انفصام لها ، ليست مجرد مظهر (أو مجلى) لما نعرفه ، بل هى تمثل « الموضع الذى تنشأ فيه وتتولد عنه كل معرفة » ! ومعنى هذا أن « الذات » عند فوكوه لا تتكلم ، وانما يتكلم « الحلم » ، ويتكلم « الجنون » ، ويتكلم الطب » . وما يريد فوكود أن يظهرنا عليه فى كتابه « **مولد**

العيادة »انما هو لغة «المرض» ، لا باعتباره مجرد « اضطراب » يلحق بالجسم البشرى ، أو بوصفه « غيرية » altérité خطيرة تهجم على الجهاز العضوى وتمتد الى أعماق الحياة البشرية فحسب ، وانما أيضا باعتباره ظاهرة من ظواهر الطبيعة ، لها ايقاعاتها ، ومشابهاتها ، وأنماطها ... الخ · ولهذا نجد فوكوه يحدثنا عن « أركيولوجيا المعرفة الطبية » حينا ، وعن « أركيولوجيا النظرة الطبية » حينا آخر ، مهتما على وجه الخصوص بتحديد برنامج ميثودولوجى ، يكون بمثابة تكملة منهجية دقيقة للدروس التى سبق له استخلاصها من « تاريخ الجنون » · حقا ان « المنهج الأركيولوجى » ــ بكل آلياته الدقيقة ــ لن يتحدد الا فى مؤلفات فوكوه اللاحقة ، ولكننا نجد ــ مع ذلك ــ حتى فى كتابه « مولد العيادة » ، الكثير من العناصر التى قد تسمح لنا بالاهتداء الى المبادىء الأساسية لهذا المنهج ·

وقد يكون من الحديث المعاد أن نقول ان كلمة **أركيولوجيا** (= علم الآثار) مشتقة من اللفظ اليونانى « «**أركيه** » arché أو « **أرخايوس** » arkhaïos الذى يعنى « قديم » · ونحن نعرف أن دراسة الآثار القديمة تستلزم القيام بحفريات ، من أجل استخراج آثار الماضى من طوايا الأرض ، والعمل على اعادة تركيب تاريخ الحضارات القديمة · ولكن فوكوه لا يستخدم هذا الاصطلاح بهذا المعنى المعروف ، بل هو يرمى ــ أولا وبالذات ــ الى دراسة « أرشيف » كل عصر ، من أجل الكشف عن «المجال الابستمولوجى» الذى يكمن خلف كل تجاربه ومعارفه ومناهجه ، وكأنما هو « مجموع مقولاته الموضوعية » ، أو كأنما هو « جماع مبادئه القبلية ــ الأولية ــ) » ومن هنا فان المقصود بدراسة « أركيولوجيا المعرفة الطبية » ــ فى كتاب « مولد العيادة » ــ انما هو دراسة شروط امكانية التجربة الطبية ، وكأننا بازاء دراسة كانتية « نقدية » ، تنصب على « تاريخ الطب » ، أو بالأحرى « تاريخ المعرفة الطبية » · وان فوكوه نفسه ليحدد لنا ــ فى الصفحات الأولى من كتابه ــ الهدف من هذه الدراسة فيقول · « ان المشكلة التى يدور حولها هذا البحث هى مشكلة المكان ، واللغة ، والموت ؛ أو هى ــ أولا وبالذات ــ مشكلة النظرة · » ، ولا شك أن كل باحث أركيولوجى لا بد من أن

يظهر اهتماما بالمكان الذى يجـرى فيه حفرياته . و « الموتى » الذين يستخرج جثثهم (وآثارهم) من طوايا الماضى . وبالتالى فانه لا بد من أن يجعل الحضارة التى يدرسها تنطق بـ « لغتها » الخاصة . ولكن الذى يستوقفنا هنا ـ بصفة خاصة ـ انما هو كلمة « **النظرة** » (وهى كلمة سبق أن وردت فى كتاب « تاريخ الجنون » ، للاشارة الى نظرة الفيلسوف الى المجتمع . ونظرة المجتمع الى الجنون) . وهنا نجد أن اهتمام فوكوه بالنظـرة لا يعنى أنه يقتصر ـ فى هذا المجال ـ على دراسة نظرة المجتمع الى « المرض » (أو « المستشفى » ، أو « العيادة ») فحسب ، أو نظرته الى « الطبيب » ووضعيته الاجتماعية فحسب ، وانما هو يعنى أيضا أنه يهتم بدراسة نظرة الطبيب نفسه الى « المرض » . ومعنى هذا أن فوكوه يريد أن يشدد الخناق على اللغة الطبية نفسها ، حتى يقف على طبيعة سيرها الوظيفى . وهو اذا كان يهتم بلغة « الطبيب » ـ فى مواجهته للمريض ـ فما ذلك الا لأنه يريد أن يقرأ ـ من خلال تلك اللغة ـ عمليـة نشـأة (وتطور) « المقال الطبى » le discours médical .

٤ ـ ٥ والواقع أنه كما أن لغة الطب العقلى لم تتكون الا بعد ظهور التفرقة الاجتماعية بين « العقل » و « الجنون » ، فان اللغة الاكلينيكية (أو العيادية) أيضا لم تصبح ممكنة (بشكل منهجى منظم) ، الا انطلاقا من مجموعة من الأحـداث اللسـانية ، والتاريخية ، والاجتماعية . وفى هذا يقول فوكوه : « ان الطب ـ بوصفه علما اكلينيكيا ـ لم يظهر الى حيز الوجود الا فى ظل بعض الظروف (أو الشروط) التى حددت امكانيته التاريخية من جهة ، ومجال تجربته وبنية معقوليته من جهـة أخرى . وهذه الشروط تمثل المبدأ القبلى العينى الذى يمكننا الآن أن نسـلط عليه الكثير من الأضواء ، نظرا لأننا أصبحنا نشهد اليوم مولد تجربة جديدة فى ميدان المرض . لعلها هى التى أصبحت تسمح لنا ـ من خلال عملية طردها لتجربة أخرى تعمل على طيها فى الزمان البعيد ـ بأن نكون منظورا تاريخيا سـليما نسيطر منه على التجربة القديمة . » . والحق أن ظهـور اللغة الاكلينيكية الجديدة قد اقترن بتحول هام من السؤال القديم القائل : « **ماذا عندك ؟** » الى السؤال الجديد القائل : « **أين تشعر بالألم ؟** »

وليس من شك فى أن فهم هذا التحول انما يعنى دراسة الانقلاب الشامل الذى أحدثه الانتقال من لغة غامضة غير متشكلة ، كان يمتزج فيها أسلوب انظر بأسلوب القول ، الى تجربة اكلينيكية أصبحت تمثل « انفتاحا للفرد العينى على لغة المعقولية ° » ° بيد أن هذا التحول (أو الانقلاب) لم يصبح ممكنا ، الا بعد أن جاء « القال الطبى » فتسجل فى نسيج بنية أوسع ، ألا وهى بنية الحضارة الأوروبية ° ولا سبيل لنا الى الاحاطة بكل أبعاد هذا الانقلاب ، اللهم الا بعد أن نكون قد درسنا مجال العلاج الطبى ، والوضع الاجتماعى للمريض، وطبيعة نظرة المجتمع الى المرض، واللغة الطبية (بما فيها من مفاهيم ومناهج) بالمعنى الصحيح لهذه الكلمة ، والدلالة (أو الدلالات) الحقيقية للموت °° الخ ° ولا غرو ، فقد ترك الموت سماءه المأساوية القديمة ، وأصبح — اليوم — من الانسان بمثابة « نواته الغنائية son noyau lyrique وحقيقته اللامرئية . وسره المرئى » !

واذن ، فان كل ما تهدف اليه « أركيولوجيا المعرفة الطبية » انما هو استرجاع (أو استعادة) تلك الوقائع التى يرجع تاريخها — فى المجتمع الأوروبى — الى نحو نصف قرن من الزمان ° وليس من شأن هذه العملية الاسترجاعية — اذا قمنا بها على الوجه الأكمل — أن تسمح لنا بازاحة النقاب عن بنيات العيادة الطبية فحسب. بل ان من شأنها أيضا أن تيسر لنا السبيل للربط بين نظامين من الظواهر بقيا حتى الآن منفصلين : ألا وهما الجنون والموت ، على اعتبار أن كلا منهما هو بمثابة « نفى » — أو « سلب » للذات ° ، ولم يكن للانسان الغربى أن يصبح — فى نظر نفسه — انسان علم ، °° اللهم الا بعد انفتاحه تماما على واقعة فنائه الخاص (أو امحائه التام) °°° وهكذا نشأت عن خبرة الجنون كل النظريات السيكولوجية ، ان لم نقل امكانية علم النفس . كما تولدت عن تفسير الموت فى الفكر الطبى دراسة الطب بوصفه علما للفرد ° »

ولو أننا ألقينا الآن نظرة استرجاعية سريعة على كتاب فوكوه المسمى « مولد العيادة » ، لوجدنا أنه ليس مجرد دراسة علمية لتاريخ الطب ، ولا مجرد نقد كانتى للتجربة الطبية ، بل هو شىء أكثر من تلك الدراسة الأركيولوجية للمعرفة الطبية ° صحيح أن

فوكوه قد شاء ــ أولا وبالذات ــ أن يحدد لنـــا شروط امكانية التجربة الطبية . ولكنه قد أراد أيضـــا ــ من خـــلال « مولد العيادة » . بعد « تاريخ الجنون » ــ أن يضعنا أمام ذواتنا بعد أن أصبحنا مجرد « فتات » miettes . وكأنما هو قد شاء لنا أن نصطحبه الى أعماق الهاوية (أو الجحيم) حتى نرى ــ بعيون رؤوسنا ــ كيف أن اتزاننا مزعزع دائما أمام هاوية الجنون من جهة ، وهاوية الموت من جهة أخرى ! واذا كان فوكوه نفسه قد قال عن كتابه « مولد العيادة » انه كتاب « يحاول أن يقول شيئا عن ذلك « المرئى اللامرئى » ، فربمـــا كان من حقنـــا أن نقـــول ان اهتمام فوكوه بالطب، وبالمرض، وبالمريض ، انما هو انشغال بالموت ، وبالكائن الفانى ، وبالذات المتلاشية ، وكأن لسان حاله يقول : أنا الكائن الذى يموت» ، أو «أنا الغائب الذى لا موضع له أمام صلابة الموت » ، أو « أنا ذلك الاختراع الحديث الذى تثبت آركيولوجيا الفكر أنه لا يرجع الا الى عهد قريب جدا ، وأنه ربما يعرف نهايته فى مستقبل قريب أيضا » !!

٤ ــ ٦ بيد أن الحـــديث عن « **موت الانسان** » لا يرد بصفة خاصة الا فى ثنايا كتاب فوكوه الرئيسى الذى ظهر سنة ١٩٦٦ تحت عنوان : « **الألفاظ والأشياء** » . وهو الكتاب الذى قال عنه صاحبه إنه الجزء الثالث من عمله الفلسفى ، على اعتبار أن كلا من الجزأين السابقين (ألا وهما « **تاريخ الجنون** » و « **مولد العيادة** ») يمثلان ــ جنبا الى جنب مع « **الألفاظ والأشياء** » مجمـــوعة « متكاملة » لا يفهم أى جزء منهـــا فى استقلال عن الجزأين الآخرين ومع ذلك ، فان الكتـــاب الأخـــير من هذه المجموعة الثلاثية يمثل المحاولة المنهجية الكبرى من أجل وضع الأسس المتينة لقاعدة ابستمولوجية ضخمة يمكن للفلسفة (بعد كل ما لقيته من حملات زعزعت من كيانها) أن ترتكز عليهـــا للقيام بوثبة جديدة · ولكن الملاحظ ان « **الاشكالية الفلسفية** » عنـــد فوكوه قد بقيت واحـــدة . ســـواء أكان موضوعها هو « الجنون » ، أو « المرض » ، أو « العقل » . أو « المعرفة » بوجه عام · والواقع أننا هنا بازاء اشكالية عامة . كما يظهر بوضوح من جولة فوكوه الثالثة فى ربوع « الزمان الثقافى » . حيث نراه يستبدل بمرآة الجنون ، ومرآة الطب · « « **مرآة العقل** » التى

يمكننا أن نستمر ـ بواسطتها ـ في عملية تأملنا لذواتنا . ولكن فوكوه يأبى أن يستخدم هنا كلمة « تاريخ » . لوصف الجهد الذى يريد الاضطلاع به . واضعا لكتابه عنوانا فرعيا ألا وهو : « **أركيولوجيا العلوم الانسانية** » . وهو يقول في تبرير ذلك : « ان ما حرصنا على ابرازه ـ من خلال هذا العرض ـ انما هو « مكان » المعرفة (أو دائرتها المكانية) : أعنى تلك التنظيمات أو الأوضاع التى عملت على ظهور الأشكال المتنوعة للمعرفة التجريبية . فنحن هنا لسنا بازاء « **تاريخ** » ـ بالمعنى التقليدى لهذه الكلمة ـ . بل نحن على الأصح بازاء « أركيولوجيا .. » . ويزيد فوكوه المسألة وضوحا فيقول : « بأن مثل هذا التحليل لا يدخل في باب تاريخ الأفكار أو تاريخ العلوم . وانما هو بالأحرى دراسة تسعى جاهدة في سبيل الاهتداء الى المنطلق الذى أصبحت المعارف والنظريات ممكنة ابتداء منه ، أعنى وفقا لأى تنظيم مكانى تكونت المعرفة ... » . والواقع أنه اذا كان فوكوه لا يتحدث هنا عن « تاريخ » ، فما ذلك الا لأنه يرى أن بنيات الحضارة هى بمثابة وقائع معطاة . سابقة لكل تفسير تكوينى ، ومتقدمة على عملية الانتقال من نمط الى آخر . ومعنى هذا أن « الأركيولوجيا » التى يتحدث عنها فوكوه هى عبارة عن دراسة « للأساسات » السفلية ، أو هى تاريخ القبليات (أو الأوليات) الخاصة بهذا العصر أو ذاك . ان لم نقل انها تحليل للطبقة التحتية sous - sol التى تجعل انبثاق العلوم أمرا ممكنا . وهكذا ينفتح أمام أبصارنا مجال جديد للبحث العلمى (أو الكشف العلمى) ، ألا وهو « **المجال الابستمولوجى** » ، أو ما أطلق عليه فوكوه اسم « الابستمية » : épistémé . وحين يستخدم فوكوه هذه الكلمة . فانه يعنى بها مجموع المقولات الموضوعية ، أو تلك المبادىء « شبه ـ الترنسندنتالية » التى تحدد انفتاح المعارف وانغلاقها . وعلى ذلك ، فان المنهج « الأركيولوجى » ـ بمعنى ما من المعانى ـ هو دراسة « لابستمية » العصر الواحد ، وهو ـ من هذه الناحية ـ قد يشبه ما فعله ماركس بفكرته عن « البنية التحتية » ، أو نيتشه بمنهجه فى « البحث عن الانساب » méthode généalogique ، حينما راح كل منهما يحفر فيما تحت المذاهب ، من أجل كشف النقاب عما

يتكفل بتفسيرها . بدلا من الاقتصار على معارضة مذهب بمذهب ' وبعبارة أخرى . يمكننا أن نقول ان كلمة . ابستمية ، تشير ــ عند فوكوه » الى عنصر خفى ، غير متعقل » : impensé يكمن فى باطن كل مرحلة من مراحل الثقافة ، وكأنه ضرب من ، التنظيم الأصلى » الذى يمكن اعتباره بمثابة . التربة الوضعية » (الايجابية) ، أو » الأرضية الثابتة » . التى تتم فوقها بالضرورة عملية تصنيف التجارب وتفسيرها · فنحن هنا بازاء ضرب من « النظام » ordre الذى يتدخل كل مرة باعتباره الشرط الأساسى لامكانية تحقيق شتى الأشكال المنشقة (المتدرجة) من ضروب المعرفة والتنظير ، وكأننا هنا بازاء « مبدأ قبلى (أولى) تاريخى » Apsiori historique يتحكم فى كل نظام التغيرات التى قد تطرأ على الثقافة . داخل النطاق الابستمولوجى الواحد · وفوكوه حريص أشد الحرص على ابراز مظهر « الجدة » فى هذا الموقف الثقافى الجديد من المعرفة البشرية · ونحن لا نجد مانعا من التسليم معه بما قد يكون فى هذا المنهج الأركيولوجى من أصالة ، ولكن على شرط أن ننظر الى هذه « الجدة » أو « الأصالة » على أنها مجرد ابتكار لأسلوب أو طريقة يراد بها تغيير وجهة نظرنا فى رؤية تاريخ الحضارات وتاريخ العلوم · ولئن يكن فوكوه على وعى تام بضرورة تجاوز كل نزعة « وضعية » ساذجة . الا أن اتجاهه الفكرى سرعان ما ينزلق الى ضرب من « النسبية » السهلة · وقد يكون فوكوه على حق حين يسلم منذ البداية بأن المعرفة القائمة فى كل عصر من العصور مدينة بمضامينها ــ أولا وقبل كل شىء ــ للمجموع العلمى الذى تظهر فى نطاقه · ولكن الملاحظ أن « النسبية » التى يصدر عنها فوكوه ــ فى كل كتابه ــ انما هى « نسبية » بالقياس الى « البنية » (أعنى بالقياس الى « كل » متكون أو قائم بالفعل) ، لا « نسبية » التاريخ · وآية ذلك أن فوكوه لا يهتم بالعلاقات المتحركة القائمة بين أشياء هى فى حالة تكون أو انحلال ، بل هو يهتم بالمجالات الابستمولوجية من حيث هى تنظيمات ثابتة فى كل عصر من العصور (عصر النهضة ــ العصر الكلاسيكى ــ العصر الحديث) · وليس مفهوم « المجال الابستمولوجى » ــ فى نظره ــ سوى مجرد أداة منهجية تسمح له بتحديد ما يستطيع

العلم – في عصر ما من العصور – أن يتصوره . وما لا يستطيع . ما يستطيع احتواؤه وما لا يملك سوى استبعاده ؛ أو ان شئت فقل : الداخل والخارج : المعقول وغير المعقول . الايجاب والسلب .. الخ . ولعل هذا ما حدا ببعض الباحثين الى القول بأن في نظرة فوكوه الى المجال الابستمولوجي نزعة مكانية . جامدة . متحجرة ، تفصل بين المجالات المختلفة باقامة حدود حاسمة مطلقة بينها ، وكأن البنيات تعمل بطريقة آلية جامدة . دون أن يكون هناك أدنى موضع لتصور وجود « انتقالات » أو « مناطق عبور » أو « علاقات تأثير وتأثر » . وآية ذلك أن فوكوه يرتد – من حيث لا يدرى – الى ضرب من « الوضعية » التي لا تعرف سوى مقولتي « الحق » و « الباطل » ولو أنه هو يستعيض عن هاتين المقولتين بمقولات أخرى أكثر مرونة (دون أية احالة الى « الموضوع » ولا الى « الممارسة » . أو « البراكسيس ») ألا وهي مقولات التلاؤم – أو عدم التلاؤم – : الاندماج – أو عدم الاندماج – مع هذا المجموع الابستمولوجي أو ذاك .

٤ – ٧ والحق أنه اذا كان ثمة سمة أساسية تطبع بطابعها العام كل كتاب فوكوه المسمى باسم « الألفاظ والأشياء » . فتلك هي **رفضه للتاريخ** . وهنا نلاحظ أن منهج فوكوه متصل اتصالا وثيقا بمذهبه : لأن كلا منهما يوضح الآخر ، ان لم نقل بأنهما ممتزجان تماما . وليست كلمة « **أركيولوجيا** » التي يستخدمها هنا فوكوه للاشارة الى منهجه في دراسة العلوم الانسانية . سوى مجرد نقاب يضعه الباحث على منهجه لاخفاء طابعه اللاتاريخي . والواقع أنه لما كان « **علم الآثار** » علما تاريخيا . فقد كنا نتوقع أن يقوم فوكوه بعمليات « اعادة تركيب » – انطلاقا من وثائق الماضي – للمراحل التاريخية المتعاقبة ، على نحو استمراري متصل . بقصد اظهارنا على العوامل التي قادت العقلية الأوروبية من حالة معينة من حالات المعرفة الى حالة أخرى ، ابتداء من عصر النهضة حتى يومنا هذا . وكان الظن بفوكوه أيضا أن يهتم بالكشف عن المراحل الانتقالية بين كل عصر وآخر ، وأن يحرص على ابراز الحلقات المتوسطة . دون اقامة حواجز بين العهود التاريخية المختلفة . ولكن القارىء

لا يجد شيئا من هذا القبيل لدى فوكوه : لأن فيلسوفنا قد آثر منذ البداية ـ بشكل منهجي متعمد ـ العمل على استبعاد التناقضات ، لحساب ضرب من « الاتساق » . فكان متحيزا ـ بشكل تعسفي واضح ـ للبنية . على حساب « المتغيرات » . وهكذا راح فوكوه يصف لنا بعض المراحل الثابتة . دون أن يشير بكلمة واحدة الى الفترات الانتقالية ، وكأنما هو ـ على حد تعبير سارتر ـ قد أراد أن يقدم لنا مجموعة من « **اللقطات** » أو « المشاهد » المنفصلة ، دون أن يبين لنا ما بينها من « روابط » أو « علاقات » ! أجل ، فقد كنا ننتظر منه صورا ديناميكية حية ، ولكنه أبى الا أن يقدم لنا « ثباتا » ، لا « حركة » ! صحيح أن فوكوه لم يكن يرى في « الاتصال » أو « الاستمرار » سوى مجرد « وهم » أو خداع بصرى ، وكأن الحركة التقدمية للعلوم (مثلا) هي مجرد « تاريخ زائف » (أو « شبه ـ تاريخ ») ، ولكن من المؤكد أن فوكوه حين أراد أن يستبعد « التاريخية » : historicité فانه قد قضى بالفشل ـ مقدما ـ على كل جهده العلمي من حيث هو « تدوين للتاريخ » . ولعل هذا ما حدا بأحد الناقدين الى القول بأن « فوكوه قد اتخذ لنفسه ـ عن عمد ـ مكانا قصيا ، خارجا تماما عن الفكر الجدلي ، ومن ثم فانه قد وجد نفسه مضطرا الى التخلي عن **التاريخ** ، وبالتالي ـ بطبيعة الحال ـ عن كل **معقولية** » . ولكن ، ربما كان الأجدر بنا في هذا المقام ـ بدلا من المبادرة الى تقييم جهد فوكوه أو الحكم عليه ـ أن نعمد أولا الى تقديم صورة أمينة لدراسة فوكوه الأركيولوجية لل « **بنيات الثقافية** » .

٤ ـ ٨ وهنا نجد فوكوه يقسم بحثه الى ثلاثة أقسام : عصر النهضة ، ثم العصر الكلاسيكي ، فالمرحلة التاريخية الأخيرة التي بدأت بظهور القرن التاسع عشر . وهذه المراحل الثلاث تمثل ـ في نظر صاحب كتاب « الألفاظ والأشياء » ـ الايقاعات الكبرى في المنظومة الثقافية الأوروبية ، دون أن يكون بينها أي « استمرار » أو « اتصال » ، بل مجرد « فواصل » و « تقطعات » ! بل اننا لنلاحظ وجود « لا تجانس » جذري ، حتى فيما بين التشبيهات المكانية التي يستخدمها فوكوه لتحديد الطابع المميز لكل مرحلة : اذ أن الصورة التي تميز المعرفة في القرن السادس

عشر هى صورة « **الكرة** » (أو « الدائرة ») sphère فى حين أن ما يميز العصر الكلاسيكى هو أنه شكل مسطح (أو « مستو ») plan يمكن النفاذ اليه من جهتين (بمعنى أن له مدخلين) . بينما يبدو المكان الابستمولوجى المعاصر وكأنه شكل هندسى ذو أسطح (أو أوجه) ثلاثة triédre .

والمشهد الأول الذى يرفع عنه الستار ـ دون أى تقديم أو استهلال ـ انما هو **عصر النهضة** . والمؤلف يحاول أن يبين لنا ـ فى هذا المقام ـ أن المفهوم الذى كان سائدا فى العالم الثقافى آنذاك لم يكن سوى مفهوم « **التشابه** » : resemblance . والواقع ـ كما لاحظ مؤرخو تلك الحقبة ـ أن ما كان يمثل الشغل الشاغل لرجال عصر النهضة انما هو البحث عن أوجه الاتفاق بين المظاهر المختلفة . والعمل على اكتشاف أمارات التشابه بين الأنظمة المتباينة وفوكوه يحصر أنواع التشابه فى المظاهر الأربعة التالية : التلاؤم (أو التناسب) : convenance القائم بين الأشياء من خلال توافقها وتجاورها . **والتنافس** (أو التبارى émulation القائم بين الأشياء . حين تكون متشابهة ، دون أن تسير جنبا الى جنب ؛ ثم **التماثل** analogie ـ بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة ـ وهو يشير الى التساوى أو التعادل بين علاقات أو روابط متعددة ؛ وأخيرا **التعاطف** sympathie ويشير الى عمليات التجاذب والتنافر التى تكفل للكون الاحتفاظ بهويته ، بحيث يبقى على ما هو عليه . ولا سبيل أمام الانسان لادراك كل هذه الأشكال المختلفة من « التشابه » ، اللهم الا بالرجوع الى « **العلامات** » ، أو « **البصمات** » المسجلة على الأشياء بشكل ثابت لا يمكن محوه أو ازالته . وهنا تتخذ « المعرفة » طابع « **الكتابة** » السرية التى تنطوى على شفرات لا بد من فك رموزها ، وكأن « العلم » وقف على جماعة من العارفين ببواطن الأمور ، ممن يستطيعون قراءة رموز تلك اللغة ! ولكن . لما كانت هذه « العلامات » متناهية أو محدودة العدد ، فان فى الامكان القيام بجهد موسوعى يكون بمثابة تصنيف شامل لكل تلك العلامات . بحيث يتحقق من خلاله ضرب من التماثل بين نظام الألفاظ ونظام الأشياء . كما يتجلى بوضوح من خلاله أيضا الطابع الدائرى لتلك الحركة التى تمضى من أمارات التشابه الى مضمونها ، ثم

من المضمون الى العلامات . لكى لا تلبث أن ترتد من العلامات الى الأمارات . وفضـــلا عن ذلك . فانه لمـا كان للمجـــال الابستمولوجى فى القرن السادس عشر طابع دائرى (أو كروى) يتسم بالتناهى والاستدارة . فان من الطبيعى لكل معارف هذا العصر أن تتخذ مكانها داخل ذلك الشكل الدائرى المغلق ، بحيث أنها هى الأخــرى لا بد من أن تجىء مغلقــة ، تكرارية ، تدور باستمرار فى حلقة مفرغة ، من العالم الأكبر الى العالم الأصغر ، ومن الخالق الى المخلوق ــ عبر عملية الخلق ــ . دون أن يكون هناك موضع لشىء آخر سوى البحث عن التشـــابه ، والاهتمام بمعرفة طبيعة هذا التشابه !

وهكذا نرى فوكوه يقدم لنا صورة رومانطيقية مبسطة لحالة العـــلم فى القرن السـادس عشر . وكأن كل شىء ــ فى عصر النهضة ــ كان موحدا ــ بتلك الصورة العجيبة ــ داخل هـذه الكرة المستديرة المليئة التى تتحكم فيهـا ــ بشكل قاطع لا نزاع فيه ــ « مقولة التشابه » ! ولكن ، على الرغم من أن علماء القرن السادس عشر ــ كما قال فوكوه ــ كانوا مهتمين دائما بالبحث عن « التشابه » . الا أن هذا « التشابه » نفسه كان فى نظرهم « مشكلة » ، لا « حلا » ، تســاؤلا ، لا جوابا . وان لم يكن ذلك بنفس الدرجة دائمـا لدى الجميــع . صحيح أن بعض صغار الكتاب فى ذلك العصر ، ممن وقفوا عند حد تقبل ابستمولوجيا عصرهم ، دون أى نقد ، فقد اقتصروا على الأخذ بالمقولة ــ أو البنية الثقافية ــ التى كانت تمثل المفهوم الرئيسى (ان لم نقل « المفتاح ») لذلك العصر ، ولكن من المؤكد أن بعض كبار مفكرى عصر النهضة قد حاولوا نقد هذه المقولة والعمل على تجاوزها . وما كان احتفاء فوكوه بصغار المؤلفين . واهماله لكبار المفكرين ــ فى ذلك العصر ــ مجرد مظهر للتعالم ، أو رغبة منه فى اظهار سعة اطلاعه . وانما كان نتيجة طبيعية لحرصه على تقديم لوحة متسقة موحدة ، مما جعـله يلتمس النماذج المؤيدة لرأيه لدى العاديين والمتوسطين من الكتاب . ممن لم يكونوا يعارضون أو يقومون بأدنى محاولة من أجل تجاوز عصرهم أو العلو عليه ولو أنه مضى الى بعض مصورى ذلك العصر ــ من أمثال ديرر : Durer وفانسى : Vinci ــ ليرى كيف كانوا يتصورون معنى «التشابه»،

لتحقق من أن عملية محاكاة اللوحـة للنموذج كانت عنـدهم مشكلة أساسية من مشكلات فن التصوير . وبالتالى لوجد عندهم الكثير من مظاهر الحيرة والقلق ، لا الرضا والقناعة ! ولعل هذا ما حدا ببعض النقاد الى القول بأن « **الكرة** » التى تصورها فوكوه لم تكن بالقدر الذى توهمه من الاستدارة ، بل لعلها كانت تحمل الكثير من البروزات والنتوءات ، ان لم نقل بأنها كانت تحمل آثار تمزقات وفتحات قد تم رتؤها ! ولا غرو . فان فوكوه لم يفطن الى أن تلك الكرة لم تكن ساكنة . بل لقد كانت هى نفسها فى حالة تحرك !

٤ ـ ٩ وأما اذا انتقلنا الى الفصل الثانى من هذه المسرحية ـ ألا وهو **العصر الكلاسيكي** ـ . فسنجد أن اللغة لم تعد تنطق أو تتكلم ، بل هى قد أصبحت تحلل وتميز . ومن هنا فن مهمة المفكر ـ فى القرن السابع عشر ـ لم تعد هى التشبيه أو التمثيل ، بل لقد أصبحت هى التحديد أو التمييز . وما كان دون كيشوت علما على العصر الكلاسيكى الا لأنه كان أول من نجح فى عملية التهرب من أكداس الكتب ، من أجـل الالتجاء الى « الأشياء » نفسها . وكأنما هو كان يفضل « الأشياء » على « الألفاظ » ، على نحو ما يفضل المرء « المرئى » على « المقروء » ! وهكذا أصبح « النظام » ـ لا « التشابه » ـ هو « المجال الابستمولوجى » للعصر الكلاسيكى . وصار كل من « الكيف » و « الكم » على السواء تحت امرة مبدأ « النظام » ! ولم تكن « الديكارتية » هى القوة الكبرى التى عملت على تدعيم أسس هذا المجال الجديد ، وانما كانت ـ فى نظر فوكوه ـ مجرد انعكاس له ، ان لم نقل مجرد تعـبير عنه ! وعلى الرغم من أن الحـرص على ادراك ما فى الطبيعة منجوانب آلية (ميكانيكية) قابلة للحساب . لم تكن سوى مجرد تطبيق لتلك « الرياضيات الشاملة » mathesis universalis الا أن شيئا لم يكن ليحول دون تكون المعرفة التجريبية نفسها على غرار المعرفة الرياضية (كما يظهر من القـاعدة الرابعة عشرة من قواعد ديكارت) . خصـوصا فى مجـال الميكانيكا والهندسة . وهذا ما حاول فوكوه اظهارنا عليه ـ بالتفصيل ـ فى مجالات العلوم الثلاثة التى اختـارها : ألا وهى « النحو العام » ، و « التاريخ الطبيعى » ، و « تحليل الثروات » .

وقد يعجب المرء هنا كيف أسقط فوكوه من حسابه علوماً أخرى كالجبر ، والهندسة ، والفيزياء ، وعلم الفلك ، ولكن من الواضح أنه لو قدر لفوكوه أن يقوم بمثل هذا البحث **التاريخي** الشامل ، لقاده ذلك حتماً الى « ابستمولوجيا » **تعددية** ، ولتبين له بوضوح أن مقولة « النظام » التى كان يتحدث عنها هى أكثر تعقيداً وأشد مرونة من كل ما وقع فى ظنه ! ومن هنا فان تأثير فكرة « النظام » ـ فى ذلك العصر ـ لم يقف عند حدود « النحو العام » ، و « التاريخ الطبيعى » ، و « تحليل الثروات » ، بل هو قد امتـــد أيضــــا الى الاستبدادية الملكية ، وقواعد المأســاة (التراجيديا) ، وفن تنسيق البساتين ! ولو أن فوكوه استطاع تعقب جميع المجالات التى امتدت اليها مقولة « النظام » فى القرن السابع عشر ، لتبين له أنها كانت تمثل بنية متعددة ـ لا واحدة ـ متغيرة ـ لا ثابتــة ـ ، اشكالية ـ لا يقينية ـ ، انســـانية ـ لا ميتافيزيقية ـ . واذا كان ديكارت نفسه قد عرف لحظات من الحيرة والقلق ، كما أن بوســان Poussin الذى كان ينشـــد « النظام » ، لم يكن على يقين من امكانية الاهتداء اليه ؛ ان لم نقل بأن هذه الحيرة نفسها قد شملت كلا من لينيــه Linné وتورنفور Tournefort ، والملك لويس الرابع عشر ، وغيرهم من رجالات هذا العصر ، أفلا يحق لنا أن نقول ان فوكوه قد أغفل عنصر « التحول » ، أو عامل « التغير » ، لحساب عامل «النظام» أو « البنية » ؟ !

ومهما يكن من شىء ، فقــد وجد فوكوه فى منطق بور رويال تعريفاً خصباً لمفهوم « النظام » من جهة ، ونظرية فى « العلامة » signe من جهة أخرى . وآية ذلك أن « النظام » ـ فى رأيهم ـ كان يمثل الحقيقة الكلية الشاملة التى تغطى كل شىء ، دون أن يند عنها أى شىء ! ومن هنا فقد ذهب أصحاب منطق بور رويال الى أن فى الامكان تمييز كل عنصر من عناصر الطبيعة ، داخل نسق (أو منظومة) من المتآزرات الديكارتية ، مؤكدين فى الوقت نفسه أن الضمان الوحيد لهذا النظام أو ذلك التمييز ، انما هو امكان تغيير أى « متآزر » من « المتــآزرات » مع الابقــاء على ما عداه فى حالة ثبات . واذن ، فان « المجال الابستمولوجى » للعصر الكلاسيكى انما هو « اللوحــة ذات المدخلين » ، أو ان

شئت فقل « الشكل المسطح » (أو المستوى) . وآية ذلك أن فى استطاعتنا أن نحدد لكل موجود ــ داخل ذلك الشكل ــ مركزا خاصا ، أو موضعا بعينه . كما أن فى استطاعتنا ــ بالمقابل ــ أن نحدد لكل موضع ــ داخل النظام ــ الموجود الذى يشغله . وأن نعين لكل لفظة الشىء الذى يقابلها ، حتى ولو كان ذلك فى مجال الخيال الصرف ! بيد أننا نلاحظ ــ من جهة أخرى ــ أنه اذا كان فى امكان « النظام » أن يحدد موضع كل شىء آخر ، أو أن ينظم كل ما عداه ، فانه ليس فى وسعه أن يحدد لنفسه أى موضع . أعنى أنه لا يستطيع أن ينظم ذاته ! ولا غرو ، فانه يمثل ــ على وجه التحديد ــ نظام الأشياء ، ولكنه هو نفسه ليس شيئا منتظما بعينه ! وســواء أكنا بازاء رســم . أم بازاء خريطة ، أم بازاء لوحة . فاننا فى كل هذه الحالات لا نكون الا بازاء « **علامات** » هيهات لنا أن نقول عنها انها أشياء أو انها ليست بأشياء ! ومن هنا فان النظرية التى سادت العصر الكلاسيكى انما هى النظرية التى تنسب الى العلامة طابع « **التمثيل الذاتى** » autoreprésentatif ولا غرابة فى ذلك على الاطلاق : اذ أنه لما كان المسطح المكانى لا يملك سوى بعدين ، فان من الطبيعى أن ينقصه البعد الثالث ألا وهو ذلك البعد الذى يكون من شأنه تحديده هو (أعنى تحديد المسطح أو المستوى نفسه) . وهذا هو السبب ــ مثلا ــ فى أن « علم النحو العام » قد بقى ــ فى ظل العصر الكلاسيكى ــ مجرد « منطق » : دون أن يصبح فى وسعه التعرض لدراسة المشكلة الفنومنولوجية الخاصة بالتواصل بين الذوات ، ودون أن تتهيأ له القدرة على دراسة العلاقات القائمة بين الفكر واللغة ، ومعنى هذا أن علم النحو العام لم يكن ينطوى على أى وصف لعمليات الكلام ، وبالتالى فانه لم يكن ينطوى على أية دراسة سيكولوجية للغة ، كما أنه لم يكن يتضمن أية دراسة علمية لوسائط الكلام . ومن ثم فانه لم يكن يتضمن أية لغويات مقارنة أو عامة . وهكذا بقى « النحو العام » مجرد معرفة تحليلية ونقدية لسـير المقال (أو لوظيفة الحديث) ، على اعتبار أن « المقال » (أو « الحديث ») ــ فى جوهره ــ « تمثيلى » صرف .

ولا يتسع المقام هنا لتعقب تحليـلات فوكوه العميقة لكل من « التاريخ الطبيعى » و « تحليل الثروات » ، ولكن حسبنا أن

نقول ان اشكالية هذين المبحثين هى بعينهـا اشكالية « النحو العام » : اذ المهم ـ عند صاحب كتاب « الألفاظ والأشياء » ـ هو ذلك الفكر النسقى الذى يحيل « الوقائع المحسوسة » ـ سواء أكانت موجودات حية أم ثروات ـ الى أشكال تمثل داخل اطار مقالى منتظم . ولا غرو . فان العصر الكلاسيكى لم يكن يرى فى هذه الوقائع ، ولا خلفها ، أية عملية تكوين genèse ، سواء أكانت هى « التطور » ، أم « الانتـاج » (على التعـاقب) ، بعكس ما سيفعله من بعد كل من داروين وماركس . وبيت القصيد هنا أن فوكوه أثبت لنا أن فكرة « الطبقة » (أو « الفئة ») classe ـ بوصفها الأصل فى كل نظام ـ كانت هى السبب فى اقصاء فكرة « العلة » (أو « السبب ») cause ـ بوصفها المبدأ المسيطر على التاريخ ـ .

بيد أن المرء لا يجد عند فوكوه آية محاولة لتفسير العمليـة التى تمت على نحوها حركة احلال (أو حلول) فكرة « العلية » محل فكرة « الطبقة » ، بحيث نعرف كيف جاءت نظرية « التطور » لتحل محل مقولة « النظام » ! ولسنا ندرى لماذا يأبى فوكوه الا أن ينفى عن الفكر الكلاسيكى كل اهتمام بالتطور (أو التحول) ، فى حين أن التاريخ الطبيعى ـ حتى فى ذلك العصر ـ كان قد بدأ يعرف شيئا عن « التغير » ، من خلال الدراسات الباليونتولوجية (= علم الأعراق والسلالات البشرية) . ومهما يكن من شىء ، فان « المعارف » (أو بالأحرى : « الأحاديث ») ـ فى نظر فوكوه ـ لا تستمد قيمتها الا من « الوضع » الذى « تشغله » داخل هذا المجموع الابستمولوجى أو ذاك ، دون أن تكون هناك أدنى أهمية للعلاقة التى تربطها بالواقع ؛ مثلها فى ذلك كمثل عناصر آى نص أدبى (فى نظر المدرسة البنيوية فى التحليل أو النقد الأدبى) ، حيث يوضح بعضها البعض الآخر ، دون أية احالة الى الواقع الخارج عن النص الادبى نفسه ، على اعتبار أن هذا « الواقع » هو مجرد « مدلول » يلقونه بالسخرية والازدراء ! ومعنى هذا أن فوكوه حين يتحدث عن « المجال الابستمولوجى » ، فانه يقدمه لنا كما لو كان « بنية » لا تحليل الا الى ذاتها ، دون أدنى اشارة الى « الواقع » الذى يقابلها ، مستبعدا بذلك ـ تماما ـ تلك المشكلة

الفلسفية التقليدية . ألا وهى « مشكلة الحقيقة » او « البحث عن الحقيقة » !

والظاهر – كما لاحظ بعض الباحثين – أن فوكوه قد وجد فى الاهتمام بمشكلة القيم عموما . ومشكلة الحقيقة خصوصا . مجرد مظهر من مظاهر التخلف الفكرى . ما دام الكل فى نظره سيان ، دون أن يكون ثمة موضع لتفضيل « مجال ابستمولوجى » على آخر . ودون أن يكون من شأن الابستمولوجى البنيوى أن يهتم بشىء آخر سوى ابراز ظاهرة « القطيعة » rupture التى بمقتضاها تحدث ظاهرة « الاختلاف » ! ويشرح لنا فوكوه هذه الظاهرة فيقول « ان الانفصال لا يعنى شيئا آخر سوى أنه قد يحدث أحيانا فى خلال عدة سنوات أن تكف ثقافة ما عن التفكير على النحو الذى درجت عليه حتى تلك الآونة . لكى تشرع فى التفكير فى شىء آخر . وعلى نحو آخر » ! صحيح أنه قد يحدث فى بعض الأحيان أن تتكرر – لدى ثقافتين مختلفتين – نفس العبارات (تقريبا) . ولكنها عندئذ قلما تعنى نفس الأشياء ، بل لا بد من أن يكون البناء العقلى القديم قد تصدع . ومن ثم لا بد لكل العلاقات من أن تكون قد تغيرت ، لكى ينشأ من كل هذا « مجال ابستمولوجى » جديد ! وأما اذا تساءلنا لماذا تغيرت الأمور هكذا – على حين فجأة – ، ولماذا حدثت هذه القطيعة – التى لم تكن فى الحسبان – بين ثقافة قديمة وأخرى جديدة . كان جواب فوكوه على هذا التساؤل أننا هنا بازاء ظاهرة « انقلاب حاسم » . أو « تغير جذرى » . لا تقبل التفسير العقلى ! وفضلا عن هذا وذاك . فان فوكوه – لفرط تمسكه بالمعنى العلمى المحض الذى يستبعد من حسابه كل اهتمام بالجانب العملى أو البرجماتى – لا يكترث فى كثير أو قليل بالمعنى النقدى البناء لفكرة « الممارسة » (أو البراكسيس) . بدعوى أن الفلسفة الوضعية قد استغلت مفهوم « التجربة » أسوأ استغلال ! وهذا هو السبب فى أننا نراه ينتهى – فى خاتمة المطاف – الى استبعاد « الأشياء » نفسها ، لفرط ولعه بـ « الألفاظ » !

ولو أننا توقفنا (مثلا) عند تحليل الثروات ، لوجدنا أن كل ما يهتم به فوكوه – فى هذا الصدد – هو أن يبين لنا كيف أن ثمة « بنية » واحدة بعينها هى التى تعمل عملها فى هذا المجال . كما

تعمل عملها فى كل من مجال « التاريخ الطبيعى » و « النحو العام » · صحيح أن الكاتب يحاول أن يظهرنا على وجود بعض اختلافات بين تلك العلوم الثلاثة . ولكن هذه الاختلافات لاتكشف عن وجود أى خلاف أو تمايز فى صميم الطبيعة الخاصة بسير هذا الموضوع أو ذاك ، كما أنها لا تدل على وجود تقدم أو تخلف فى مرحلة التطور التى قطعها هذا العلم أو ذاك ! وأما هذه البنية المشتركة بين كل تلك العلوم . فهى ــ فى نظر فوكوه ــ راجعة الى « الوحدة النسقية » التى تجمع بين العلوم الكلاسيكية الثلاثة : علوم اللغة . والحياة ، والقيمة · والحق أننا لو نظرنا الى « اللغة » ، لوجدنا أن وظائفها المختلفة (أو الأربعة ــ كما يقول فوكوه ــ) متآلفة . تتطلب منها الواحدة ، كل ما عداها ؛ فى حين أننا لو عدنا الى « التاريخ الطبيعى » ، لرأينا أنه موسوم بطابع اتساق النظام ، ودقة المنهج ؛ بينما نلاحظ فى « تحليل الثروات » أن من شأن « القيمة » أن تجىء فتجمع بين الثروات بعضها والبعض الآخر · وواضح من كل هذه التأليفات أنه ليس ثمة أدنى اشارة الى الموضوعات نفسها ! أفليس من حقنا ــ اذن ــ أن نقول انه على الرغم من كل تلك الاختلافات الظاهرية ، فاننا هنا بازاء وحدة عميقة . ذات طبيعة بنيوية ، ألا وهى وحدة الابستمولوجيا الكلاسيكية التى تعتبر أن الوجود موجود ، دون أن يكون فيه أى موضع للعدم . وبالتالى أن فى الامكان تمثله . دون أن تكون هذه الامكانية مشوبة بأدنى شائبة . أو متخللة بأية فجوة ؟ ومرة أخرى نقول : ألسنا هنا بازاء نظرة تبسيطية تختلف وراء ظهرها « تاريخ العلوم » . بكل ما ينطوى عليه من متناقضات ؟ !

٤ ــ ١٠ وعلى كل حال ، فان فوكوه ينتقل بنا بعد ذلك الى الفصل الثالث ــ والأخير ــ من مسرحيته . ألا وهو القرن التاسع عشر الذى ابتكر مقولة « **التاريخ** » . وأراد أن يحلها محل فكرة « **النظام** » · ولا يعنينا هنا أن يكون فوكوه قد اختار المركيز دى ساد علما على هذا العصر ، خلفا لسيرفانتس الذى كان بطل الفصل السابق ، وانما الذى يهمنا أن نبرزه ــ على وجه الخصوص ــ هو ما يؤكده فوكوه من حدوث قطيعة بين القرن الثامن عشر والقرن التاسع عشر ، نتيجة لظهور « مجال

ابستمولوجى ، جديد ، قطيعة قد لا تقل أهمية عن تلك التى ظهرت فى العصر الكلاسيكى بين كل من باراسلز paracelse (الكيميائى السويسرى : ١٤٩٢ ـ ١٥٤١) وديكارت ! ونحن نلاحظ أن فوكوه قد شاء الا أن يجمد الفترة التاريخية الواقعة بين سنة ١٦٤٠ وسنة ١٧٩٠ (بكل ما فيها من انقلابات وتناقضات) فى صيغ ثلاث ، لم يلبث أن حولها ـ فى خاتمة المطاف ـ الى صيغة واحدة ، دون أن يفطن الى أنه بذلك قد أغلق أمام نفسه كل سبيل الى فهم تلك ، الاستمرارية ، التاريخية التى يمكن أن تجعل سنة ١٨٣٠ معقولة (أو قابلة للفهم) ، خصوصا وأنه قد وضع قبلها « كتلة » كلاسيكية متحجرة ! ولما كانت كل نزعة سكونية جامدة لا بد من أن تجد نفسها فى حاجة الى نكبات أو أزمات تزحزح من حالة الجمود التى ترين عليها ، فليس بدعا أن نجد فوكوه يهيب بمبدأ « الانفصال » ، مع اعترافه ـ فى الوقت نفسه ـ بما فى « الانفصالات » ، أو « التقطعات » ، من طابع اشكالى ملغز! وقد يكون فوكوه على حق فى قوله بأن « الانفصال » الزمانى « لغز » أو « أحجية » ، ولكن لو أنه هو نفسه كان أقل ولعا بالألغاز أو الأحاجى ، لراح يبحث عن ضروب « الاتصال » أو مظاهر « الاستمرار » ، بدلا من الاصرار على القول بالانفصال أو عدم الاستمرار ! ولكن ! ما العمل ، وقد أبى فوكوه الا أن يأخذ بفكرة « المجال الابستمولوجى » التى كانت تنطوى منذ البداية على مبدأ « الانفصال » ، دون أن تسمح للتاريخ ولا للمعقولية بأى موضع يمكن أن « تشغلاه » أو أن تستقرا فيه ! وهكذا كان حتما على فوكوه أن يضحى « بالتاريخ » لحساب « البنية » ، وأن يستغنى عن « العقل » فى سبيل استبقاء « النظام » ! والظاهر أن هذه الفلسفة الجديدة التى كان فوكوه حريصا أشد الحرص على تثبيت دعائمها ، هى التى أوحت اليه برفض كل « ماضى » الفلسفة ، وقطع كل صلة بتاريخ الفكر ، من خلال تلك المزاعم العريضة المتكررة عن وجود « تصدعات » ، و « انفصالات » ، و « هوات » غير معبورة بين العصور الثقافية المختلفة ! ومع ذلك ، ألسنا نجد فى القرن التاسع عشر نفس ذلك « الثالوث » من العلوم : ألا وهى علم الشغل (أو العمل) ، وعلم الحياة ، وعلم اللغة ؛ وان تكن قد أصبحت تسمى بأسماء جديدة :

ألا وهى الاقتصاد ، والبيولوجيا ، والفيلولوجيا ؟
بيد أن بيت القصيد ـ عند فوكود ـ هو هذا التحول الذى تم فى مطلع القرن التاسع عشر حينما قدر للألفاظ (أو الكلمات) أن تكتسب نمطا جديدا من الوجـــود . معارضا تمـاما لنمط « التمثيل » · وهكذا اتجهت اللغة ـ منذ ذلك الحين ـ نحو وصف (وتحليل) الهيكل الخفى للأشياء . وأصبحت مهمة العلوم هى بناء (أو انشاء) موضوعها فى مجال تند مقوماته عن الملاحظة. من أجل اقامة شبكة من العلاقات أو المتقابلات ذات الأبعـــاد المتعددة . وهذا ما عبر عنه فوكود حينما كتب يقول : « لقد تم عبور العتبة التى كانت تفصـــل العصر الكلاسيكى عن العصر الحديث حينما كفت الآلفاظ عن التقاطع مع التمثلات ، بحيث أنها لم تعد تضع معرفتنا بالآشياء (على نحو تلقائى) داخل مربعات منتظمة · » ! وربما كان آدم سميث ـ فيما يقــول فوكود ـ هو خير نموذج لهذا التحول الكبير : فان التاريخ ليشهد لهذا العالم الاقتصـــادى العظيم بأنه كان أول من أدخـــل الى مضمار علم الاقتصاد مفهوم « العمل » (أو « الشغل ») · ولكن آدم سميث ـ فى الحقيقة ـ لم يبتكر هذا المفهـــوم ، بل هو قد اقتصر على تحريكه أو الانتقال به من مجال الى آخر · صحيح أن هذا المفهوم كان يشـــير ـ منذ عدة سنوات ـ الى معيـــار القيمة التبادلية ، ولكن « عمل » الانسـان ـ قبــل آدم سميث ـ كان يتحدد بكمية (يعنى كمية) الغذاء الضرورية اللازمة لهذا الانســـان ـ هو وعائلته ـ من أجل الاستمرار فى البقاء طوال مدة العمل ، فى حين أن آدم سميث قد جعل منه المعيار الثـــابت للثمن الطبيعى للأشياء . على أعتبار أن الثروات تنحل الى وحدات من العمل ، مع مراعاة طول فترة العمل ، ودرجة التعب أو الارهاق ، وكمية الجهد المبذول ، مما تسبب بالفعل فى انتاجه · ومن هنا فان علم الاقتصاد الحديث ـ على يد آدم سميث ـ قد اكتسب طابعا جديدا. كاد أن يفصله تمـــاما عن « دراســـة الثروات » لكى يقربه من « الأنثروبولوجيا » (التى لم تكن بعد قد تكونت) · وهنا يتوقف فوكود طويلا عند « علم الاقتصاد » . لكى يعقد مقارنة بين كل من ريكاردو وماركس . بقصد اظهارنا على وحـــدة « المجـــال الابستمولوجى » لديهما . مع ابراز المستوى الذى حقق كل منهما

اختياره الحقيقى بالاستناد اليه · والواقع أن ريكاردو وماركس لم يختلفا على مستوى « الابستمية » : épistémé . بل عما قد اختلفا على مستوى « الدوكسا » : doxa (الرأى أو الظن) · وآية ذلك أن كلا منهما قد قام بالاجابة على مشكلة واحدة بعينها، الا وهى مشكلة مستقبل العمل البشرى . انطلاقا من حالته التاريخية آنذاك : وكل ما فى الأمر أن اجابة الواحد منهما كانت تشاؤمية ، بينما كانت اجابة الآخر « تفاؤلية » · ولا غرو ، فان فوكوه يفرق بين « العلم » و « الرأى » ، على أساس أن « الرأى » مسألة « اختيار » ، لا « واقعة اجتماعية » · ولكن المهم أن ماركس — على نحو ما يتصوره فوكوه — لم يقم بأى **نقد** للاقتصاد ، بل هو قد اقتصر على **تحليله** ، دون أن يربط هذا النقد بأى نقد آخر للمجتمع · وحجة فوكوه فى ذلك أن ريكاردو قد جعل من « القيمة » ناتجا للعمل ، بعد أن خلع عن العمل وظيفته باعتباره أمارة (أو علامة) على الحاجات · ولما كان من شأن هذا العمل أن يتراكم (وهذا منظور تاريخى) ، فان تراكمه لا بد من أن يؤدى الى تراكم القيم · وهنا نرى أن فوكوه لا يقيم أية تفرقة بين « تراكم القيم » عند ريكاردو و « تراكم الأرباح » عند ماركس ، بل يقتصر على القول بأن الماركسية — على المستوى العميق للمعرفة الغربية — لم تأت بأية قطيعة حقيقية ! والسبب فى ذلك أن كلا من ريكاردو ، وماركس ، قد ظل يعالج مشكلة واحدة بعينها ، داخل « **ابستمية** » واحد بعينه ! ولئن يكن الواحد منهما قد أجاب على المشكلة بالايجاب ، فى حين أن الآخر قد أجاب عليها بالسلب ، فان هذه الاجابة المختلفة لا تهم فوكوه فى كثير أو قليل ، لأن بيت القصيد — فى رأيه — هو « أن الخلافات المذهبية التى قامت بينهما لم يكن من شأنها سوى أن تولد بعض الأمواج ، وترسم بعض التجاعيد ، على السطح فقط ، وكأنما هى مجرد أعاصير أو زوابع يشهدها حمام لسباحة الأطفال » ! ثم تجىء بعد ذلك حجة « نهاية التاريخ » — وهى حجة تنتزعها أركيولوجيا فوكوه من بعض الاعتبارات الحديثة — فتكون بمثابة الطعنة النجلاء : الطعنة الأخيرة ، التى يوجهها فيلسوفنا الى ماركس والماركسية ! وهكذا نرى أن السمات الأساسية التى تميز بها مطلع القرن التاسع عشر — فى رأى

فوكوه ـ انما هى تاريخية الاقتصاد (فى علاقته الوثيقة بأشكال الانتاج) ، وتناهى الوجود البشرى (فى علاقته الوثيقة بالندرة والعمل) . وحلول موعد انتهاء التاريخ (سواء أكان ذلك بتباطئه الى غير ما حد ، أم بحدوث انقلاب جذرى حاسم) . وبعبارة أخرى ، يقرر فوكوه أن الفكر الأوروبى فى القرن التاسع عشر قد قام على أركان أساسية ثلاثة : ألا وهى **التاريخ ، والأنثروبولوجيا ، وتوقف الصيرورة ؛** لدرجة أن « اليوتوبيا » نفسها لم تعد تعنى فى ذلك الوقت ظهور صباح جديد . بل كانت تعنى نهاية الزمان ! وعلى حين أن اليوتوبيا ـ فى الفكر الكلاسيكى ـ قد ارتبطت بحلم « الأصول الأولى » ، نجد أنها قد ارتبطت ـ فى فكر القرن التاسع عشر ـ بحلم « انتهاء التاريخ » !

٤ ـ ١١ وليس فى وسعنا أن نتوقف طويلا عند تحليلات فوكوه العميقة لكل من « البيولوجيا » (علم الأحياء) ، و « الفيلولوجيا » (علم فقه اللغة) ، ولكن حسبنا أن نقول ان فوكوه يهتم باظهارنا على ما فى بيولوجيا القرن التاسع عشر من تصور تاريخى للطبيعة (وان تكن الحياة فى صيرورتها المستمرة لا تكون الموجودات الا لكى تعود فتقضى عليها) . كما أنه يحرص على ابراز ما فى فيلولوجيا القرن التاسع عشر من نزعة نسبية (تجلت من خلال الاهتمام بدراسة لا تجانس النظم النحوية فى اللغات المختلفة) ... الخ . ولكن فوكوه سرعان ما يميز ـ فى علوم القرن التاسع عشر ـ لا نقول نزاعا أو صراعا أو تناقضا ـ بل « ثنائية » حاسمة لم تستطع معرفتنا المعاصرة نفسها تجاوزها أو الفصل فيها أو تصفيتها ؛ وليست هذه الثنائية سوى تعبير عن كون العلوم الأنثروبولوجية ـ بنزعتها التاريخية ـ قد استطاعت أن تكتشف الانسان بوصفه موجودا كامنا فى عمله وقوله من ناحية ، مع ملاحظة أن هذه العلوم نفسها لم تكن تملك سوى احالتنا الى الضمير الانعكاسى réflexif ، على اعتبار أن هذا الانسان نفسه هو الذى يعمل وهو الذى يتكلم من جهة أخرى . وهذا ما أطلق عليه فوكوه اسم « **الازدواجية التجريبية ـ الترنسندنتالية** » : بمعنى أن الانسان يستخرج من الانسان (**التجريبى**) معرفة بذلك الانسان (**الترنسندنتالى**) الذى هو شرط لامكانية كل معرفة ! ولو شئنا

أن نعبر عن هذه الثنائية بلغة أخرى ، لكان في وسعنا أن نقول ان الانسان قد أصبح لأول مرة — في تاريخ الفكر البشرى — « موضوعا » و « ذاتا » (معـا) لكل تأملاته . وعلى حين أن الانسان — حتى نهاية القرن السابع عشر — كان غائبا تماما عن كل المعـرفة الغربية ، لأنه لم يكن « ذاتا » . بل مجـرد « طبيعة بشرية » . بل وعلى حين أن الفلاسفة الكلاسيكيين لم يستطيعوا أن يتعقلوا الانسان . بل هم قد اقتصروا على دراسـة الكائنة الممتازة للبشر في نظام العالم ، نجد أن « فكرة الانســان » قد ظهرت في مطلع القـرن التاسع عشر ، فكانت بمثـابة « حدث تاريخى » زعزع كل أركان الثقافة الغربية . ولكن « الانسان » لم يظهر باعتباره « ذاتا » و « موضوعا » لكل معرفة ممكنة ، لمجرد أن الممارسة العادية هي التى سمحت لمفكرى القرن التاسع عشر بأن يحددوا مضمون هذا الوعى الانعكاسى أو التأملى ، بل لأن ثمة تصدعا في تنظيم المعرفة هو الذى جاء فيسر لهم مهمة « تعقل » الانسان !

ان فوكوه — بطبيعة الحال — لا ينكر أن هذا الحدث — ألا وهو ظهور فكرة الانسان — قد ترتب على بعض الضرورات العملية ، بما فيها الاضطرابات السياسية والتغيرات السريعة التى طرأت على ظروف العمل ، الى غير ذلك من المشكلات الاجتماعية التى عملت — في مطلع القرن التاسع عشر — على « مولد الانســان باعتباره ذاتا تاريخية » ، ومن ثم قيام الدراسة العلمية للظاهرة البشرية . ولا شك أن التراث الهيجلى الذى بقى تأثيره واضحا على كل فلسفة فوكوه قد جعله يسلم بأن ترقى المعرفة قد اقترن دائما بتطور الحضارة ، وتقدم الوعى الذى يحصله الانسان عن العـالم ، وعن ذاته ، في صميم التاريخ . ولكن الجـديد لدى فوكوه هو أنه نظر الى التغيرات الحادثة في مجال المعرفة تحت تأثير التجربة على أنها مجـرد تغيرات ثانوية ، بينمـا اعتبر التغيرات التى حـدثت على مســتوى قواعد تكوينهـا تغيرات جوهرية . ومعنى هذا أن واقعة ظهور « علم النفس » تحت تأثير ظهور المعايير الجـديدة التى فرضهـا المجتمع الصناعى على أفراده في مجرى القـرن التاسع عشر ، وواقعة ظهـور « علم الاجتماع » تحت تأثير تزايد الأخطار التى تعرضت لها ضروب

التوازن الاجتماعى منذ عهد الثورة حتى فترة الاصلاحات البورجوازية ، لا تفسران لنا تلك الامكانية الباطنية ، أو الواقعة المحضة ، ألا وهى أن الانسان قد أصبح ـ للمرة الأولى منذ أن وجد على ظهر الأرض بشر يحيون فى جماعات ـ موضوعا لعلم (سواء أكان ذلك بوصفه كائنا فردا ، أم بوصفه كائنا اجتماعيا) · ولا غرو ، فاننا هنا لسنا بازاء حدث يمكن النظر اليه على أنه ظاهرة تدخل فى باب « الرأى » أو «الظن» ، بل نحن بازاء حدث ثقافى على مستوى « المعرفة » · وما كان لهذا الحدث أن يظهر الى عالم الوجود ، لولا ما طرأ على« **الابستمية** » نفسها من عملية « اعادة توزيع » عامة شاملة : اذ تركت « الكائنات الحية » مجال « **التمثل** représentation ، لكى « تقبع » أو « تستقر » فى الأعماق النوعية للحياة ، مثلها فى ذلك كمثل « الثروات » التى أصبحت تكمن فى الحركة التقدمية لأشكال الانتاج ، أو كمثل « الكلمات » التى صارت محصورة فى صيرورة اللغات · وهكذا كان ظهور « المعرفة » النوعية الخاصة بموضوع « الانسان » ، مقترنا ـ ان لم نقل معاصرا ـ لظهور « البيولوجيا » (علم الأحياء) ، والاقتصاد ، ، و « الفيلولوجيا » (علم فقه اللغة) ؛ وان تكن هذه المعرفة الجديدة قد اقترنت منذ البداية باشكالية ابستمولوجية هامة : ألا وهى التساؤل عن مدى شرعية أية دراسة علمية تحيل « الذات » نفسها الى « موضوع » !

٤ ـ ١٢ وهنا يقرر فوكوه أن « العلوم الانسانية » (أو ما اصطلحنا على تسميته كذلك) ليست مجرد « علوم زائفة » ، بل هى ليست علوما على الاطلاق ! والسبب فى ذلك أن « التنظيم » الذى يحدد « وضعيتها » ، ويؤصل جذورها داخل « الابستمية » الحديثة ، من شأنه فى الآن نفسه أن ينأى بها عن دائرة العلوم (بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة) · وأما اذا تساءلنا عن السر فى المزاعم أو الادعاءات العلمية التى طالما تذرع بها أصحاب الدراسات الانسانية ، كان رد فوكوه على هذا التساؤل أن التحديد الاركيولوجى لعملية ظهور تلك « العلوم الانسانية » المزعومة ، هو الكفيل باظهارنا على أنها تستند فى الحقيقة الى عملية (أو عمليات)« **تحويل** » لنماذج مستعارة من « العلوم » · وأما « التنظيم » الذى يشير اليه فوكوه ـ فى هذا الصدد ـ فهو

تنظيم ثلاثى يصور لنا العلوم جميعا على شكل « هرم » رمزى : ضلعه الأول (أو ان شئت فقل : بعده الأول) هو العلوم الرياضية والفيزيائية ؛ وضلعه الثانى (أو بعده الثانى) هو علم الأحياء . وعلم الاقتصاد ، وعلم اللغة ــ مع العلم بأن هذه جميعا ليست ــ فى نظر فوكوه ــ علوما انسانية ؛ بينما ضلعه الثالث (أو بعده الثالث) هو الفكر الفلسفى · ولما كانت « العلوم الانسانية » لا تندرج تحت أى بعد من هذه الأبعاد الثلاثة ، فان فوكوه لا يعتبرها « علوما » على الاطلاق ! ولا شك أن انعدام كل بعد تاريخى ــ أو دياكرونى ــ فى تصور فوكوه لهرمه الثلاثى ، قد عمل على اقصاء « التاريخ » أيضا من مضمار « العلوم » · ولكن فوكوه لا يرى مانعا من القول بأن العلوم الانسانية تتسلل الى « هرمه الابستمولوجى » من خلال الفجوات أو الفتحات التى تتركها المعارف الآخرى المتكونة من ذى قبل · ولما كانت العلوم الانسانية تعيش دائما عالة على العلوم الاستنباطية ، والعلوم التجريبية ، والفكر الفلسفى ، فضلا عن أنهما كثيرا ما تصطنع من المفاهيم والنماذج ماهو مستعار من البيولوجيا والاقتصاد، وعلوم اللغة ، فليس بدعا أن نرى فوكوه ينبهنا الى صعوبة تحديد « وضع » ، أو « موقع » ثابت لهما ، فى اطار التصنيف المعاصر للعلوم · وليس السبب فى صعوبة العلوم الانسانية المزعومة براجع الى تعقد موضوعها وكثافته ، أو اتصافها بطابع ميتافيزيقى ، أو استنادها الى موجود زئبقى لا يكف عن العلو على نفسه ، بل السبب هو تعقد التنظيم الابستمولوجى الذى توجد فى اطاره من جهة ، وطبيعة العلاقة الثابتة التى تربطها بالأبعاد الثلاثة المكونة لصميم مجالها من جهة أخرى ·

والظاهر أن فوكوه ــ من فوق قمة هرمه الابستمولوجى ــ قد أصدر حكمه بالاعدام على « العلوم الانسانية » جميعا ، بما فيها « علم النفس » ، و « علم الاجتماع » ، و « علم التاريخ » ، و « الانثروبولوجيا » ·· الخ ! ومن هنا فانه قد رفض الدخول فى المشكلات الميتدولوجية الخاصة بالعلوم الانسانية ، مما طالما دار حوله نقاش أهل تلك العلوم : أتراها تقوم على « التفسير » أم على « الفهم » ، وهل تستمد نموذجها من الرياضيات أم من علم الأحيــــاء ، وهل يمكن أن تقـــوم ســوية بين « الذات »

و « الموضوع » ، وهل ترتكز أولا وبالذات على « المنهج التكوينى» أم على « المنهج البنيوى » . وهل يمكن أن يقوم ــ فى نطاق تلك العلوم ــ اتجاه منطقى صورى محض ؟ ! · الخ ، ولكن فوكوه ــ مع ذلك ــ قد كرس الصفحات الطويلة من الفصل العاشر (والأخير) من كتابه المشهور : « الألفاظ والأشياء » للحديث عن « شكل (أو صورة) العلوم الانسانية » ، و « نماذجها الثلاثية » ، فراح يبين لنا أن « علم النفس » يستعير من « علم الأحياء » أهم نماذجه ، وفى مقدمتها جميعا مفهوم « الوظائف » fonctions ومفهوم « المعايير » : les normes ، فى حين أن « علم الاجتماع » يأخذ عن « علم الاقتصاد » أهم نماذجه ، ألا وهى مفهوم « الصراع » : conflit ، ومفهوم « القاعدة » : règle ، بينما تقوم دراسة الأساطير والآداب باستعارة نماذجها ــ كفكرة « المعنى » أو « الدلالة » signification ، وفكرة « النسق » أو « النظام » : système من « الفيلولوجيا » (أو علم فقه اللغة) · ويمضى فوكوه الى حد أبعد من ذلك فيحاول أن يرسم لنا مسار تاريخ العلوم الانسانية كلها ، ابتداء من القرن التاسع عشر حتى اليوم ، عن طريق تعقبه لتلك النماذج الثلاثة (على التعاقب) ألا وهى النموذج البيولوجى ، ثم النموذج الاقتصادى ، وأخيرا النموذج اللغوى (أو الفيلولوجى) · ويلاحظ فوكوه ــ فى هذا الصدد أيضا ــ أن تطور العلوم الانسانية لم يتخذ هذا المسار فحسب ، بل هو قد سار أيضا على طريق آخر هو الانتقال من الاهتمام بالوظيفة ، والصراع ، والدلالة . (وهى الحدود الأولى فى تلك الأزواج الثلاثية المتعاقبة) ، الى الاهتمام بالمعيار ، والقاعدة ، والنظام ، (وهى الحدود الثانية فى تلك الأزواج الثلاثة المتعاقبة) · ثم ينتقل فوكوه ــ بعد ذلك ــ الى دراسة دور «التمثل» représentation فى العلوم الانسانية ، لكى يبين لنا أنه ليس ثمة تطابق بين « التمثل » و « الوعى » (أو الشعور) ، ما دام فى امكان « الوظيفة » أن تقوم بدورها ، و « الصراع » أن يحدث نتائجه ، و « الدلالة » أن تفرض معقوليتها ، دون المرور بمرحلة « الوعى » الواضح أو « الشعور » الصريح · والواقع أن « الوعى » و « التمثل » أمران مختلفان ، بدليل أن عملية القاء الأضواء على العناصر والتنظيمات التى قلما تنفذ الى مجال

الوعي من حيث هى كذلك . لا يمنع العلوم الانسانية من الخضوع لقانون « التمثل » • وبعبارة أخرى يمكننا أن نقول ان كل ما فى السلوك البشرى « لغة » . حتى وان لم يكن مقالا صريحا ، بل حتى اذا لم يكن محققا على مستوى « الوعى » أو « الشعور » • وربما كان أهم ما امتازت به المعرفة المعاصرة الدائرة حول الانسان . هو أنها قد أقامت ضربا من التفرقة أو الفصل بين « الوعى » و « التمثيل » • وآية ذلك أننا « نتمثل » ــ فى عقولنا ــ كلا من « **الحياة** » ، و « **الحاجة** » ، و « **اللغة** » . على شكل « **وظيفة** » ، و « **صراع** » ، و **دلالة** » ، ولكن بصورة قد تكون لا شعورية تماما • وعلى حين أن الثنائية التى كانت تسود العلوم الانسانية منذ عهد قريب هى ثنائية « السوى » و « المرضى » ، أصبحنا نشهد اليوم ثنائية أخرى أكثر أهمية ألا وهى ثنائية « الشعور » و « اللاشعور » • وفوكوه يقرر هنا أن العلوم الانسانية ــ فى وقتنا الراهن ــ لم تعد توجد الا حيث تكون هناك عملية « كشف » أو ازاحة للنقاب عن « اللاشعور » • ومعنى هذا أننا لا نتحدث عن « علم انسانى » حين نكون بصدد دراسة تدور حول الانسان . بل حين نكون بصدد تحليل ــ على مستوى البعد الخاص باللاشعور ــ للمعايير . والقواعد . والمجاميع الدالة (= دات الدلالة) التى تكشف أمام الشعور (أو الوعى) الشروط المحددة لأشكاله ومضامينه • وعلى الرغم من أن فوكوه يؤكد أن « العلوم الانسانية » تمثل جزءا لا يتجزأ من « **ابستمية** » العصر الحديث (مثلها فى ذلك كمثل الكيمياء أو الطب) . الا أنه ينكر عليها طابعها الوضعى ، فلا يقول عنها انها « **علوم** » ــ بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة ــ وان كان يأبى ــ فى الوقت نفسه ــ أن يهبط بها الى مستوى « الأوهام » ، أو « الأخيلة شبه ــ العلمية » ، أو ما يسمونه عادة « **الايديولوجيا** » •

٤ ــ ١٣ وهنا يظهر الفارق الكبير بين كل من ليفى اشتراوس وفوكوه فى نظرتهما الى « العلوم الانسانية » : لأنه على حين أن ليفى اشتراوس قد أقام تعارضا بين الفيزياء وعلم الأحياء من ناحية ، والعلوم الانسانية من ناحية أخرى ، بحجة أن هذه العلوم الأخيرة لا تستحق لقب « العلم » بنفس الدرجة وعلى

نفس المستوى ، مؤكدا ــ فى الوقت نفسه ــ ان فى امكان كل من علم الاجتماع والاتنولوجيا الارتقاء الى مستوى " الوضع " العلمى . اذا نجحا فى تجاوز عماء الظواهر من أجل الوصول الى " النظام " الكامن من خلفها ، نجد أن فوكوه ــ على العكس من ذلك ــ قد ظل متمسكا بفكرته القائلة بأن " العلوم الانسانية " لا يمكن أن تعد مجرد علوم زائفة ، بل هى ليست من " العلم " فى شىء ! وأما السر فى ظهورها فهو أن الثقافة الأوروبية ــ فى القرن التاسع عشر ــ قد عملت على انشاء " موجود " ــ أطلقت عليه اسم " الانسان " ــ تضافرت بعض الأسباب الابستمولوجية الخاصة على جعله " موضوعا " وضعيا لضرب من **" المعرفة "** : savoir ، ولا نقول ــ بأى حال من الأحوال ــ موضوعا لضرب من " العلم " : science . وعلى الرغم من أن فوكوه يفسح مجالا خاصا لكل من " التحليل النفسى " و " الاتنولوجيا " ــ فى نطاق ما أسماه بالمعرفة الانسانية ــ الا أنه لا يرى فى هذين المبحثين سوى محاولتين جانبيتين لدراسة " اللاشعور " (خارج " الانسان " نفسه) ! ولا يرى فوكوه مانعا من ربط هذين المبحثين بأشكال " **التناهى** " البشرى (على نحو ما حللها الفكر الغربى الحديث) ، ألا وهى " **الموت** " ، و " **الشهوة** " (أو الرغبة) . و " **القانون** " (من حيث هو " **لغة** ") . ولكنه يؤكد أن هذه الأبعاد الثلاثة لا تمثل المجال التجريبى للانسان . حيث يمكن لكل من التحليل النفسى والاتنولوجيا بلوغ مستوى الوضعية العلمية . وانما هى مجرد شروط لامكانية أية معرفة تدور حول الانسان .

بيد أن فوكوه لا يقف عند هذا الحد . وانما هو يقرر أيضا أن تلك المعرفة الجديدة التى ظهرت بظهور " الانسان " ــ فى القرن التاسع عشر ــ انما هى بعينها التى سوف تجهز عليه ! وآية ذلك أن " الفرد " الذى كان من قبل موزعا بين " علم الفيزياء " و " علم الأحياء " . لن يلبث أن يفقد ذلك القدر الضئيل من " الهوية " الذى بقى له ، بسبب توزعه بين فروع مختلفة من المعرفة : ألا وهى علم النفس . وعلم الاجتماع . والاتنولوجيا . والتحليل النفسى ؛ وهى تلك المعارف التى تتقاسم فيما بينها رفاته . زاعما كل منها لنفسه أن الجثة التى بين يديه هى الحقيقة بعينها ! وقد يكون هناك موضع للحديث عن تشابه بين كل من نيتشه وفوكوه :

لأن الأول منهما قد نادى بـ « **موت الإله** » ، بينما نجد أن الثانى منهما قد أصبح ينادى اليوم بـ « **موت الانسان** » ! ولكن على حين أن نيتشه كان هو « القاتل » الحقيقى للألوهية ، فقد لا يكون فى وسعنا أن نقول عن فوكوه انه هو « القاتل » الحقيقى للانسان ! وآية ذلك أن « الفرد العينى » الذى أسهمت علوم الاقتصاد ، والأحياء ، واللغة ، فى تنصيبه ، حينا ما من الزمن ، عند آفاق معرفتنا ، قد أصبح قاب قوسين أو أدنى من الموت : اذ دب فيه الانحلال بمجرد ظهوره ، تحت تأثير تلك الضربات المتلاحقة من « التجريد » ! ومهما يكن من شىء ، فان « الذى لا نزاع فيه ـ فيما يقول فوكوه ـ أن الانسان لا يمثل أقدم مشكلة واجهتها المعرفة البشرية ، ولا أكثرها استمرارا أو ثباتا ... أجل ، فان المعرفة لم تتخذ منه هو وحده ـ بكل ما لديه من أسرار ـ الموضوع الأوحد الذى طالما دارت حوله ... والحق أن الانسان اختراع تتكفل الأركيولوجيا باظهارنا على حداثة عهده . وربما أيضا قرب نهايته . » !

ويتساءل المرء : « اذا كان موت الانسان قد صار أمرا محققا ، فما هو ذلك الموجود الذى سيحل محله ؟ » أو بعبارة أخرى : « ماذا عسى أن تكون تلك الابستمية الجديدة التى ستحل محل الدراسة العلمية للانسان ؟ » . وقد لا نعدم جوابا لهذا السؤال عند فوكوه نفسه حين يقول : « ان الانسان قد أصبح الآن قاب قوسين أو أدنى من الفناء ، بعد ما أصبح وجود اللغة يسطع فى آفاقنا بشكل قوى عميق الأثر » . ولكن هذا الالتجاء الى « اللغة ـ فى خاتمة المطاف ـ باعتبارها « قوة » مسيطرة على الانسان ، لمجرد كونها خارجة عن الأفراد ، من شأنه أن يجعل من « وجود اللغة » سرا غامضا هيهات لنا الوقوف على حقيقة أمره ! والظاهر أن فوكوه قد وجد فى ظهور « الانسان » علامة على تصدع « اللغة » وانقسام وحدتها الأصلية ، ومن هنا فان استعادة اللغة لتجانسها الأولى ، ستكون بمثابة ايذان بانهيار عالم الانسان ! ومعنى هذا أن « عودة اللغة الى الظهور من جديد هى الكفيلة بارجاع الانسان الى « اللاوجود » الساكن الذى طالما استبقته فى أغواره وحدة المقال بكل ما لها من سطوة » ! .

٤ ـ ٤١ بقى علينا ـ الآن ـ أن نحاول تقييم « البنيوية الثقافية » ـ أو « الابستمولوجية » ـ التى انتهت فى خاتمة المطاف الى اصدار ثلاثة أحكام بالاعدام على كل من **الفلسفة**، **والتاريخ، والانسان** ! وهنا نجد أن فوكوه حينما حمل على الفلسفات التقليدية التى تنطلق من « الفاعلية الانشائية » ، أو من « الذات المكونة » (بكسر الواو) ، أو من أى « مبدأ تاريخى ـ ترنسندنتالى » ، فانه قد أراد بذلك أن يعلن « موت الفلسفة » من حيث هى نشاط تأملى يرتكز على أولوية « الكوجيتو » ، أو يستند الى « سيادة الذات » ! والظاهر أن « النسبية الثقافية » التى أخذ بها فوكوه قد أفضت به الى ضرب من « الخزى الفلسفى » ـ كما قال أحد النقاد ـ وكأن من العار على المرء أن يكون أفلاطونيا ، أو ديكارتيا ، أو برجسونيا ، أو وجوديا ، ما دامت كل هذه الفلسفات « العتيقة » انما كانت تقوم على « الذات » ، التى أصبحت الآن « أكبر وصمة يمكن أن يوصم بها الفكر » ! وأما القول بموت التاريخ ـ فى نظر فوكوه ـ فانه لا يعنى سوى تقرير استحالة ادراك التاريخ أو الامساك به ، بدعوى أنه مجرد دراسة وهمية تدخل فى باب الرأى أو الظن ، لا فى باب العلم أو المعرفة ! وليس من جديد فى هذا الزعم لأنه مجرد تكرار لدعاوى البنيويين المعروفة التى تقول ان البحث فى الحركات (والانتقالات) التاريخية هو تورط أو خوض فى مجال « المشكوك فيه » أو « غير اليقينى » ، ومن ثم فانه لا بد لنا من الاستعاضة عن دراسة التاريخ بتحليل البنيات التى هى وحدها سبيلنا الى البحث العلمى الحقيقى . والواقع أنه اذا كان فوكوه ـ فى اللوحة التى رسمها للعلوم الانسانية (أو المسماة كذلك) ـ قد أغفل « علم التاريخ » ، بدعوى أن « الانسان » ـ من حيث هو كذلك ـ لا يمكن أن يكون موضوعا لعلم ، وأن الوجه البشرى ـ بالتالى ـ قد أخذ ينطمس (ان لم نقل يتلاشى) من المنظور ـ أو المجال ـ الابستمولوجى المعاصر ، فان هذا الرفض البنيوى للتاريخ ان هو الا ظاهرة حضارية تكشف عن رغبة الانسان المعاصر فى التخلى عن دوره الحقيقى بوصفه « فاعلا تاريخيا » . واذن فان القول بموت الانسان (أو ان شئت فقل « اختفاء الذات ») ليس مجرد تعبير عن ابستمولوجية جديدة تحرص على

« وحدة » المقال العلمي ، وتهتم باستبعاد مفهوم « الانسان » الذى طالما أثار البلبلة فى نطاق « اللغة » . وانما هو فى الحقيقة ـ أو بالأحرى ـ تعبير ايديولوجى عن نزوع الانسان المعاصر نحو التخلى عن النشاط (أو الفعل) فى اطار ذلك المجتمع التكنوقراطى الذى اصبح ، يخطط « له كل شىء !

وهنا قد يحق لنا أن نتساءل : هل يكون فوكوه قد شاء القضاء على الفلسفة ، والتاريخ ، والانسان ، من أجل العودة الى دعوى السوفسطائيين الذين لم يكونوا يرون فى الانسان سوى مجرد أثر أو صدى لمجموعة من القوانين الاتفاقية ، الاعتيادية ، المتغيرة ، الغريبة تماما على نظام الطبيعة الثابت ؟ أم هل يكون فيلسوفنا مجرد داعية من دعاة « النزعة اللاعقلانية » ما دمنا نراه يعلى من شأن « اللاشعور » ، ويؤكد أن تعاقب « **الابستيمات** » épistémés ـ عبر العصور الثقافية ـ هو مجرد توال اتفاقى غير قابل للفهم ؟ .. اننا نعلم ـ بطبيعة الحال ـ أن « الابستيمات » لا تكون نسقا (أو نظاما) من المقولات الأولية أو (القبلية) ـ على طريقة كانت ـ ، ما دام من شأن هذه « الابستيمات » أن تتعاقب على مر الزمان . ولكن الذى لا نفهمه هو أن يكون هذا « التعاقب » مجرد ظاهرة « لا معقولة » ، يستحيل معها استنباط الابستيمات بعضها من البعض الآخر ، لا بطريقة صورية ولا حتى بطريقة جدلية ، وكأن هذا « التعاقب » لا ينطوى على أية صورة من صور « التوالد » ، تكوينيا كان أم تاريخيا ! ولعل هذا ما حدا بجان بياجيه الى القول بأن « الكلمة الأخيرة فى « أركيولوجيا » العقل (عند فوكوه) هى أن العقل يتغير دون أى سبب أو مسوغ عقلى ، وأن بنياته تظهر وتختفى بفعل تحولات اتفاقية (أو عرضية) بحتة ، أو انبثاقات موقوتة ، على نحو ما كان يزعم علماء الأحياء قبل ظهور البنيوية السيبرنيطيقية المعاصرة » . واذا كان بياجيه قد قال عن بنيوية فوكوه انها « **بنيوية بدون بنيات** » ، فما ذلك الا لأنه قد لاحظ أن فوكوه قد استبقى من البنيوية السكونية (الاستاتيكية) كل جوانبها السلبية ، بما فيها انكار قيمة التاريخ ، ورفض مبدأ التكوين أو الارتقاء ، وازدراء نظرية الوظائف ، والحكم على الانسان بالموت (ما دام قد قضى عليه بالزوال) : بينما نراه

لا يقرر ـ فى الجانب الايجابى ـ سوى أن البنيات هى مجرد مخططات صورية (أو شكلية) ، لا أنسقة من التحولات التى تظل بالضرورة باقية بفعل عملية تنظيمها الذاتى · ولهذا يقرر جان بياجيه أن بنيوية فوكوه ـ على الرغم من اهابتها ـ فى خاتمة المطاف ـ بالوجود السحرى للغة ـ قد بقيت مجرد « نزعة **لا عقلانية** » !

٤ ـ ١٥ والظاهر أن فوكود قد حاول الرد على بعض المآخذ التى وجهها اليه النقاد ، ليس فقط فى اجابته على أصحاب « حلقة الابستمولوجيا » سنة ١٩٦٨ ، وانما أيضا فى كتابه « **أركيولوجيا المعرفة** » الذى ظهر سنة ١٩٦٩ ، ثم فى كتابه الأخير « **نظام المقال** » الذى صدر سنة ١٩٧١ · وعلى الرغم من أن فوكوه قد وجد نفسه مضطرا الى التخلى عن بعض مفاهيمه السابقة ، التى بدت للكثيرين غامضة أو غير محددة (وفى مقدمتها مفهوم « **الابستمية** » نفسه) ، الا أننا نراه يصر على موقفه القائل بقرب « اختفاء الانسان » ـ على نحو ما يختفى « وجه قد صنع من الرمال » ـ ، وكأنما هو قد شاء أن يمضى فى طريق استثارة مشاعر الاستنكار لدى أهل « النزعة الانسانية » · وهذا الموقف التنبؤى الذى يحمل ـ فى نظر الفلاسفة عموما ، وأهل فلسفة التاريخ بوجه خاص ـ أسوأ نبوءة ، قد حذا بالبعض الى التساؤل عن السر فى تلك « النشوة » الصوفية (أو شبه الصوفية) التى يجدها فوكوه فى المناداة بـ « **موت الانسان** » والحق أنه « لو أن فوكوه كان يريد بذلك أن يقول ان **ابستمية الانسان** ، على نحو ما ظهر فى القرن السابع عشر ، هو الآن بصدد الاختفاء ، لما ترددنا جميعا فى مشاركته هذا الرأى ، بل ولمضينا الى حد أبعد من ذلك ، لكى نقول ان الانسان قد مات ! ولكن المشكلة هى أن الانسان يرفض التوقيع على شهادة وفاته ، وهذه هى حقيقة الأمر فيما نحن بصدده من دراما معاصرة » !

بيد أننا لا نجد فى كتاب « أركيولوجيا المعرفة » (الذى لم يلق من النجاح وسعة الانتشار ما لقيه سابقه : « الألفاظ والأشياء ») اهتماما كبيرا ـ من جانب فوكوه ـ بأمثال هذه « التنبؤات » ، بل نجد ـ على العكس من ذلك ـ عناية ابستمولوجية فائقة بتحديد « قواعد المنهج » ، مع الاستعاضة عن كلمة « ابستمية »

بكلمة « **مقال** » discours • وهنا يحاول فوكوه تحديد معالم « المجال الابستمولوجى ، عن طريق التخلى عن كل تلك الافتراضات المسبقة القائلة بأن « منطوق » المقال صادر عن ذات فردية ، أو عن وعى جماعى ، أو عن ذاتية ترنسندنتالية ، لكى يقرر أن المقال « مجال غفل » champ anonyme « تجد فيه الذوات الفردية ، المتكلمة ، مكانها ووظيفتها » • ومن هنا ، فان ما يسميه فوكوه باسم « مجال **المعرفة** » هو عبارة عن « مجموع العناصر ، المتكونة بطريقة منتظمة بفعل الممارسة المقالية ، التى لا غناء عنها من أجل انشاء العلم ، وان لم يكن من الميسر لها بالضرورة العمل على توليده • » • وواضح من هذا النص أن فوكوه لا يريد أن يدرس الأفكار ، والتمثلات ، والصور ، والقضايا ، والموضوعات التى قد تبدو أو تتخفى عبر « المقال » ــ أو « المقالات » (= الأحاديث) ، بل هو يريد أن يدرس تلك « المقالات » (أو « الأحاديث ») نفسها ، من حيث هى « ممارسات » تخضع لمجموعة من « القواعد » • والجديد فى هذا المنظور أنه لا ينطوى على أية عودة الى عملية « تاريخ الأفكار » ، بل هو يمثل محاولة جديدة من أجل ادراك « المقال » فى صميم البعد الخاص به من حيث هو « **حدث** » ، بغية الوصول الى تحديد طابعه الخاص من حيث هو واقعة نوعية • ولا غرو ، فان كل قول ، وكل نص ، مهما يكن من تشابه أو تقارب بينه وبين غيره من الأقاويل أو النصوص ، لا يمكن أن يجىء مطابقا تماما لما تقدم عليه •

وبيت القصيد هنا أن يكف الباحث تماما عن كل محاولة منهجية مزعومة من أجل اقامة أى ضرب من ضروب « الاتصال » أو « الاستمرار » بين « الوقائع المقالية » • والواقع أنه اذا كان على « الأركيولوجى » أن يكتشف « الحدث » ، فلا بد له من أن يتخلى عن كل تلك « المفاهيم » السابقة ، التى قد تحول بينه وبين تقديم « المقال » ، كما هو فى صميم طابعه الفردى الخاص ، من أجل تجميده داخل اطار مزعوم من « الاستمرارية » ، دون أن يكون ثمة أساس لمثل هذه الاستمرارية . اللهم الا ذاتية المحلل نفسه ! ومن هنا ، فان القاعدة الأساسية فى منهج فوكوه الأركيولوجى هى التخلى نهائيا عن مزاعم « الاستمرارية » القائمة على مفاهيم غامضة ، من أمثال « التراث » ، و «التأثير»،

« الترقى » ، و « التطور » ، و « العقلية » ، و « روح العصر » ... الخ · وعلى الرغم من أن هذا النقد ينصب أولا وبالذات على عملية دراسة النصوص ، الا أنه قد يصدق أيضا على علم الاجتماع ، خصوصا حين يزعم الباحث الاجتماعى أن فى وسعه الحديث عن « الشمولية الثقافية » ، أو عن « النظرة الكلية الى العالم » ... الخ · وقصارى القول ، أن القاعدة المنهجية الكبرى فى « أركيولوجيا المعرفة » ، انما هى ترك « المقال » أو « الحديث » نفسه يتكلم ، دون أى تدخل من قبلنا نحن !!

ولكن ، أليس هذا الاهتمام بترك « المقال » يتحدث عن نفسه مجرد عود خفى الى « تاريخ الأفكار » ؟ هذا ما يرد عليه فوكوه بقوله ان « تاريخ الأفكار » هو مجرد « تاريخ فلسفى » ، يقوم على وهم « الاستمرارية » ، ومزاعم « التقدم » المطرد ؛ وكأنه ليس فى « التاريخ » طفرات ، أو تعثرات ، أو فواصل ! ولكن تاريخ « الاستمراريات » هو فى الحقيقة تاريخ أسطورى ، ان لم نقل مجرد « تاريخ مجعول للفلاسفة » ! · وأما التاريخ المعاصر – تاريخ المؤرخين – فانه موسوم بطابع ذلك الانقلاب الابستمولوجى الذى أحدثه لأول مرة ماركس حينما أثار ، لا مشكلة التراث ، أو الأثر ، أو التقليد ، بل مشكلة الحد ، أو التفرقة ، أو التقسيم : « لقد كان الانفصال علامة على التشتت الزمانى الذى كان على المؤرخ أن يحذفه ويقضى عليه ... ولكنه أصبح اليوم من العناصر الأساسية فى التحليل التاريخى ... ولا غرو ، فان ما يبغى المؤرخ – على وجه التحديد – الكشف عنه ، انما هو حدود مسار ما ، وانعطاف خط معين ، ونقطة تحول حركة ما من الحركات ... الخ » · وهكذا أصبح « **الانفصال** » – باعتباره مفهوما أساسيا ، وعملية مقصودة ، ونتيجة مترتبة على الوصف التاريخى نفسه – ترسا أساسيا فى جهاز التحليل التاريخى ، خصوصا وأنه هو الذى يسمح للمؤرخ بأن يحول « الوثائق » الى « آثار » monuments (بالمعنى الأركيولوجى لهذه الكلمة) · وليس معنى هذا أن التاريخ المعاصر قد أفسح مجالا كبيرا لفكرة « الانفصال » ، محاكاة منه لعلوم أخرى كالفيزياء أو علم الأحياء ، وانما الواقع أن « النموذج التاريخى » المعاصر ينطوى على شىء أكثر من مجرد

« المحاكاة » ، لأنه يقوم أولا وبالذات على رفض مقولة « الذات » وهذا هو السبب فى أن فوكوه يهتم - فى هذا الصدد - بالكشف عن زيف المسلمة الأنثروبولوجية التى يرتكز عليها تاريخ الأفكار ، لكى يلتمس لعملية تحديد « الوقائع المقالية » منهجا جديدا لا يستند الى أى موضوع أنثروبولوجى · ولا يرى فوكوه مانعا من التخلى عن مفهوم « التجربة » الذى كان قد استخدمه فى كتابه « تاريخ الجنون » ، ومفهوم « النظرة الطبية » الذى كان قد اصطنعه فى « مولد العيادة » ، نظرا لأن هذين المفهومين قد يوحيان بوجود « ذات غفل » (أو « ذاتية مجهولة ») عامة ، تكمن فى باطن التاريخ ! ·

٤ - ١٦ بيد أن بعضا من المفسرين قد وجد لدى فوكوه محاولة مزدوجة لتجاوز كل من « النزعة الانسانية » من جهة ، و « النزعة البنيوية » من جهة أخرى · وحجة هؤلاء أن « الابستيمات » التى تحدث عنها فوكوه لم تكن بمثابة « بنيات » ترتبط فيما بينها ارتباطا صوريا أو جدليا ، وانما هى قد كانت مجرد « أحداث » ، تظهر بالصدفة ، وتختفى أيضا بالصدفة ! وتبعا لذلك فقد زعم أصحاب هذا الرأى أن فوكوه هنا متأثر ببشلار ، أكثر مما هو متأثر بالبنيوية : لأن فكرته الأساسية هنا مأخوذة من « ابستمولوجيا » بشلار التى كانت تحذر القارىء من الوقوع تحت وهم « الحدوس الأولية الجاهزة » ، أو تحت سحر « البداهة المزعومة » : بداهة المفاهيم المستمدة من التجربة العادية المشتركة ! وآية ذلك أن فوكوه هو الآخر قد شاء أن يطهر العلوم الانسانية من ضروب اليقين الزائف التى ما تزال حية فى باطن « الحس المشترك » ، وفى مقدمتها فكرة « الاتصال » أو « الاستمرار » ، والزعم بوجود « وعى » (عام) يحصل ، ويتقدم ، ويستبقى ، ويتذكر ! ولكن ، على حين أن بشلار قد بقى مستندا - ان من حيث يدرى أو من حيث لا يدرى - الى فلسفة أنثروبولوجية تفسح مجالا لمفهوم « الذات » ، نجد أن فوكوه لا يقبل كل هذه التحليلات النفسية المزعومة للمعرفة الموضوعية (على نحو ما قدمها لنا بشلار) ، لكى يستعيض عن مفهوم « القطيعة » ، بمفهوم أشد أصالة وأكثر تطرفا منه ، ألا وهو مفهوم « الانفجار » : irruption · وليس من شك فى أن عدول

فوكوه ــ فى كتبه المتأخرة ــ عن استخدام مفهوم « **الابستمية** » شاهد على رغبته فى التخلى عن اتجاهه البنيوى السابق ، من أجل العمل على تجاوز كل من « الانسانية » و « البنيوية » على السواء ! ولعل هذا هو السر فى اختفاء مفاهيم « القطيعة » ، و « التمزق » ، و « الفواصل » ، و « الانقلابات الحاسمة » ، من كتب فوكوه المتأخرة ، وكأن « المنهج الأركيولوجى » قد أصبح ــ على حد تعبير أحد النقاد ــ « تاريخا عجيبا يرفض كلا من « استمرارية » الذات من جهة ، و « الانفصالية البنيوية » من جهة أخرى ... » . والمشكلة ــ الآن ــ هى أن نعرف ــ على وجه التحديد ــ هل نجح فوكوه فعلا فى تجاوز التقابل الزائف بين « الاتصال » ، « الانفصال » ، أم هل بقى أسيرا لبنبويته الثقافية القائمة على « انفصال » عالم المقال ؟ ! .

٤ ــ ١٧ الحق أننا لو أنعمنا النظر الى فلسفة فوكوه (أو ــ على الأصح ــ الى « **لا ــ فلسفة** » فوكوه) ، لوجدنا أنها ــ فى صميمها ــ نزعة بنيوية تهتم بدراسة « التاريخ الثقافى » ، بعد أن تجرده من كل مظهر من مظاهر «الاتصال» . عاملة فى الوقت نفسه على احالته بأسره الى عالم « المقال » ، حيث يكون المهم هو تحليل « ما يقال » dicitur ، دون الاستناد الى أى نوع من أنواع « الكوجيتو » الديكارتى . ولما كان « المقال » ــ فى رأى فوكوه ــ هو « حدث » نوعى لا بد من العمل على وصفه ، لا محل مواجهة بين واقع ولغة ، فليس بدعا أن نرى فوكوه ينسب اليه ضربا من «المادية» ، بدعوى أنه لا بد من الكشف عن « القواعد » التى تبرر « نظام » المقال ، وتسمح بتفسير تلك « الممارسة المقالية » ، من حيث هى منطوية فى ذاتها على « تنظيم مادى » خاص . ومعنى هذا أن ثمة « قواعد » لا بد لكل فرد من الخضوع لها ، بمجرد ما يأخذ على عاتقه المشاركة فى المقال ، مع ملاحظة أن لهذه القواعد وجودها الموضوعى ، المادى ، الملموس ، دون أن يكون ثمة موضع للحديث عن « ذات » أو « موضوع » ! ولكن ! على حين أن المؤرخ التقليدى للأفكار ، كان يتحدث دائما عن « ابداع » ، و « وحدة » ، و « **أصالة** » ، و « **معنى** » (أو « دلالة ») نجد أن أركيولوجيا المعرفة (أو ــ على الأصح ــ « المقال ») عند فوكوه لا تتحدث الا عن « الحدث » ، و « السلسلة » ، و « الاطراد »

(أو « الانتظام ») ، و « شرط الامكان » . ولئن يكن فوكوه قد طبق هذه القواعد المنهجية على « العلوم الانسانية » بصفة خاصة ، الا أننا نجده يقترح ــ فى كتابه « نظام المقال » ــ دراسة « نظام التحريم (أو المنع) فى اللغة ، خصوصا فيما يتعلق بالمسألة الجنسية ، ابتداء من القرن السادس عشر حتى القرن التاسع عشر .

وهكذا نرى أن ولع فوكوه الشديد باللغة : logophilie قد جعله يحيل « الفلسفة » بأسرها الى مجرد « تساؤل عن اللغة » . وكأن ليس للانسان من حياة خارج « عالم المقال » ! واذا صح ما قاله هيجل من أن مهمة الفلسفة هى تعقل عصرها ، بحيث ترد الى المجتمع الذى تعيش فى كنفه صورته الخاصة ، على نحو ما تتصورها ، فربما كان فى وسعنا أن نقول ان فوكوه قد اهتم بالمقال ، نظرا لأن الحضارة الغربية قد أصبحت تؤلهه ، بدليل قول فوكوه نفسه : « أية حضارة ــ فى الظاهر ــ كانت أكثر احتراما للمقال من حضارتنا ؟ وفى أى مكان آخر ، احتفل الناس بالمقال ، وكرموه أكثر أو أفضل ؟ » . وقد يكون فوكوه على حق حين يتحدث عن « احترام » المجتمع الغربى للمقال ، ان لم نقل تأليهه له (و « التأليه » يشتمل على معنى « التبجيل » من جهة ، و « الرهبة » أو « الخوف » من جهة أخرى) ، ولكن الذى يأخذه الكثيرون على فوكوه أنه هو نفسه قد تورط فى ضرب من « الوضعية المنطقية » ، فانتهى الى القضاء على « الانسان » . باسم تلك « اللغة » التى فطن هو نفسه الى شبحها الرهيب الذى يجثم على صدور أهل القرن العشرين ! ألم يقل فوكوه : « ان هناك ــ بلا شك ــ فى مجتمعنا المعاصر ، مخاوف لغوية عميقة : logophobie ، أعنى ضربا خفيا من الرهبة أو الخوف بازاء تلك الأحداث ، أو تلك الكتلة الهائلة من الأشياء المقولة ، وكأن ثمة جزعا من انبثاق كل تلك الأقاويل والعبارات المنطوقة ، مع كل ما قد تحمله من مظاهر العنف ، والقطيعة ، والصراع ، والفوضى ، والخطر ، أو كأن ثمة توجسا من ذلك الأزيز المستمر للمقال ، بكل ما ينطوى عليه من فوضى واضطراب » ؟ ! فكيف أراد فوكوه للفلسفة ــ فى خاتمة المطاف أن تستحيل الى مجرد « بحث فى اللغة » ، وكأن ليس فى حياة البشر سوى نوع واحد

من « الممارسة » ، ألا وهى « الممارسة المقالية » ؟ صحيح أن ثورة فوكوه على كل نزعة ايقانية (دوجماطيقية) هى التى دفعت به الى طرد « الانسان » ، ورفض « الذات » . من أجـل استبقاء « اللغة » . والاهتمام بـ « المقال » ، ولكن أليس هنـاك نوع من « الانسانية » فى العبارة التى أدلى بها فوكوه الى احدى المجلات الأدبية حين قال : « ان بحثنا يريد أن يربط الانســان بعلمه ، وكشفه ، وعالمه » ؟ انه لمن الواضح ـ كما قال دوفرن بحق ـ أن كل مهمة الفلسفة الانسانية انما تنحصر فى التشديد على صلة الملكية التى تجعل من « العلم » علم الانسان ، ومن « العالم » عالمه ، وما دام « الانسان » هو دائما الذى « يتكلم » ـ حتى حين يعلن بضمير المتكلم أن الانسان قد مات ـ فستبقى « اللغة » دائما هى لغة الانسان ، وسيبقى « النظام » système نفســه مجرد « صنيعة بشرية » ، حتى ولو اتخـذ طابع شىء قد انفصـل عن الانسان وارتد ضده ! واذن ، ففيم الزعم بأن « الانســان هو مجرد تجعيدة صغيرة على سطح بعض الرمال » ؟ !

... الظاهر أن قضية « **موت الانسان** » ـ عند فوكوه ـ هى مجرد « صيحة ابستمولوجية » ، أراد من ورائها صاحب كتاب « الألفاظ والأشياء » ايقاظ أهل « العلوم الانسانية » من سباتهم الايقانى (أو الدوجماطيقى) ، وكأنما هو « **كانت** » جديد راق له أن يضع بين أيدينا دراسة نقدية للعلوم الانسانية ، ان لم نقل لابستمولوجيا الثقافة البشرية بصفة عامة . ولكن هذه « الصيحة الابستمولوجية » قد بدت للكثيرين علامة ايديولوجية على التزام فوكوه بضرب من « التكنوقراطية » technocratie ، وكأن « المجال الابستمولوجى » الوحيد الذى « قبع » فيــه فوكوه انمــا هو « المكتب » ! وحجة أصحاب هذا الرأى أن فوكوه ـ فى مكتبه ـ قد راح يصدر حكمه على الانسان ، والتاريخ ، والذات ، والعلوم الانسانية ، والفلسفة ، مســتندا فى ذلك الى ما بين يديه من تقارير عن ماضى الدراسات الانسانية وحاضرها ، دون أن يعنى نفسه باستشارتها أو ممارستها ، وكأنما هو مجرد « منفذ » قد عهد اليه بتطبيق « خطة » ســابقة ! ويتساءل المرء : باسم من يتكلم فوكوه ، ولحساب من يعمل ، فلا يجد جوابا على هــذا التساؤل اللهم الا رد الرجل التقنى الذى يقول : « لست أنا الذى

أخطط لكم . بل هكذا خططوا لكم ، وأنتم لا تعرفون أن « **البنية** » بطبيعتها « **لا شعورية** » ! ومعنى هذا أن وجه الخطورة فى موقف فوكوه أنه لا يضع « نظرة » مكان أخرى ، بل هو يحاول أن يبين لنا أنه ليس هناك « نظرة » ، أو « منظور » . على الاطلاق ! انه يقتصر على القول بأن « هذا كهذا » . لا أكثر ولا أقل ! ولو أنه أنعم النظر الى مسار الفكر البشرى ، لتحقق من أنه لا بد من أن تكون لكل مجموعات من الأفكار أسبابها ومبرراتها ، سواء أكانت عللا فاعلية أم مجرد غايات قصدية . ولأدرك أن القيم المنطقية نفسها لا بد من أن تحمل وراءها دواعى أو مقاصد ! وفضلا عن ذلك . فقد رفض فوكوه مفهوم « **الايديولوجيا** » (بالمعنى الماركسى لهذا الاصطلاح) ، وكأن « الأفكار » تتحدد ـ من تلقاء نفسها ـ على المستوى « المقالى » (أو اللغوى) بحكم العلاقات الموضوعية ، الخارجية ، القائمة بينها ! وفات فوكوه ـ فيما يقول بعض خصومه ـ أن كل الآراء التى نادى بها ان هى الا صدى لذلك المجتمع الفرنسى الذى عاش فيه : « مجتمع الألفاظ » ! وهل كان كتاب « الألفاظ والأشياء » الا مجموعة ضخمة من السحب التى تثيرها الكلمات والعلامات ؟ ! ويختم أحد النقاد سلسلة المآخذ التى يوجهها الى فوكوه بقوله : « ان كل هذا لا يزيد عن كونه مجرد ذر للغبار فى العيون ! ولكن وجه الخطورة فى الأمر أن الضربة قد تنجح ، وأن الخطر ـ بالتالى ـ قد أصبح يتهدد كلا من **العقل** وتوأمه **الديموقراطية** » ...

ويبقى أن نتساءل : هل هناك ـ بالفعل ـ مثل هذا التشابه بين الطابع اللاشعورى للبنية (عند فوكوه) ، وبين « مخطط » الرجل التكنوقراطى ؟ ألا يحتمل أن يكون هدف فوكوه من وراء اعلانه عن « موت الانسان » ـ فى العلوم الانسانية ـ هو الدعوة الى الاستعاضة عن « الذات » السيكو ـ تاريخية الماثلة فى تاريخ الثقافة الغربية . بمعرفة دقيقة بما يعمل عمله فى مضمار « اللغة » ، التى تستخدمها تلك العلوم فى حديثها عن الانسان الغربى ؟ صحيح أن مثل هذه النظرة الابستمولوجية الى الانسان قد لا تحمل دفء النظرات الميتافيزيقية الكلاسيكية ، ولكن أليس العلم فى حاجة أيضا الى مثل هذه النظرة الباردة ؟

وأخيرا . ألا يحق لنا أن نتساءل عن « موضع » فوكوه نفسه ،

داخل الاطار الابستمولوجى الذى قدمه لنا ؟ ان فوكوه قد نصب من نفسه « راوية » يسرد علينا قصة الحضارة الغربية بأسرها ، ولكن ما « الوضع » الذى يشغله هذا الراوية بين « السارد » و « المسرود » ؟ واذا كان من شأن مجال المعرفة أن يحدد لكل « متكلم » مكانه الخاص ، فما المكان الذى يشغله المتكلم « فوكوه » ، من حيث أنه يتكلم عن المعرفة ، والمتكلمين جميعا ، بمعنى أنه « راوية الرواة » ؟ ألا نجد أنفسنا هنا ــ مرة أخرى ــ بازاء مغالطة ابيمنيدس Epiménide ــ الكذاب اليونانى القديم ــ الذى قيل عنه ــ بحق ــ انه الجد الأكبر لكل دراسة ابستمولوجية ؟ !

« البنيــة »

فى ميدان « التحليل النفسى »

الفصل الخامس

« البنيوية السيكولوجية »

٥ ـ ١ اذا كان اللقاء بين « البنيوية » و « علم الاجتماع » قد تحقق على يد ليفي اشتراوس ، واذا كان المنهج البنيوى قد عرف طريقه الى التاريخ الثقافى (والابستمولوجيا) من خلال فوكوه ، فان التلاقى بين « البنيوية » و « التحليل النفسى » قد تحقق على يد **لاكان** Lacan ٠ وقد ولد جاك لاكان بباريس فى ١٣ ابريل سنة ١٩٠١ . واتجه فى تعليمه نحو دراسة الطب ، ثم لم يلبث أن تحول عنه الى « الطب العقلى » ٠ وفى عام ١٩٣٢ أستطاع لاكان أن يتقدم برسالة علمية تحت عنوان : « ذهان البرانويا فى علاقته بالشخصية » : وكانت هذه الدراسة الأكاديمية لمرض « البارانويا » هى الخطوة الأولى التى قادت لاكان من بعد الى « فرويد » عبر « الطب العقلى » ٠ وفى عام ١٩٣٦ شارك لاكان فى أحد المؤتمرات العالمية فى التحليل النفسى بدراسة هامة تحت عنوان : « مرحلة المرآة » ؛ وقد كانت هذه الدراسة السيكولوجية الأصيلة مساهمة قيمة فى مضمار التحليل النفسى ، عاد اليها من بعد لاكان نفسه (فى المؤتمر العالمى للتحليل النفسى الذى عقد فى ١٧ يوليه سنة ١٩٤٩) من أجل تعميق فهمنا لدور « مرحلة المرآة » فى تكوين الذات ، والقاء المزيد من الأضواء على دلالة الشعور الفردى بالبدن (أو الجسم) ، تمهيدا للوصول الى طريقة جديدة فى معالجة موضوع « ذهان الأطفال » ٠ ومنذ ذلك التاريخ ، ظل لاكان يتابع أبحاثه العلمية فى ميدان الطب العقلى من جهة ، وميدان التحليل النفسى من جهة أخرى ، فنشر أبحاثا أكاديمية مطولة فى العديد من المجلات العلمية المتخصصة ، وأصبح اسمه معروفا لدى المشتغلين بأمثال هذه الدراسات ، وان كان قد بقى مجهولا لدى السواد الأعظم من الناس ! ولم تلبث الشهرة أن عرفت طريقها

اليه سـنة ١٩٦٦ . حين ظهر له كتاب ضخم تحت عنـوان : « **كتابات** » Ecrits (فى حوالى ٩١٢ صفحة) ، جمع فيه كل أبحاثه . ومقالاته . ودروسه . السـابقة . مع بعض التعديلات والتنقيحات البسيطة ! صحيح أن قيمة لاكان العلمية قد سبقت ظهور مؤلفه الكبير . ولكن من المؤكد أن الأصداء الكثيرة التى أحدثها نشر هذا العمل العلمى الضخم ـ ليس فقـط فى مجال علم النفس والتحليل النفسى . بل وفى مجال الفلسفة والدراسات الانسانية أيضا ـ هى التى عملت على اتساع شـهرة لاكان • وسرعان ما فطن النقاد الى أن هذا المؤلف العلمى العسير لم يكن فقط مجرد مرحـلة هامة من مراحل المعـرفة فى الفكر السيكولوجى الفرنسى المعاصر . وانما كان أيضـا مسـاهمة **بنيوية** جديدة . تلحق صاحبها بركب تلك الحركة الابستمولوجية الداعية الى ارتياد عالم« **الرمز** » ، دون الاقتصار على دراسة عالم« **الواقع** » ، وعالم« **الخيال** » • وهكذا جاءت صيحة لاكان بـ « **العودة الى فرويد** » . وما صحبهـا من اكتشـاف للغة « **اللاشعور** » ـ لا باعتباره « جوهرا » . بل باعتباره « بنية » ، لتكون بمثابة اعـلان صريح عن انضمـام لاكان الى صـفوف « **البنيويين** » •

وعلى الرغم من أن لاكان ليس بفيلسوف ، بل وعلى الرغم من أنه هو نفسه يؤكد أنه ليس أكثر من مجرد « محلل نفسانى » فرويدى قد أخذ على عاتقه التزام حدود مبحثه العلمى بكل أمانة وصرامة ، الا أن احساس لاكان الفلسفى ، وحرصه على مواجهة أفكاره بأفكار فلاسـفة من أمثال ديكارت ، وكانت ، وهيجل ، وهيدجر ، فضلا عن اهتمامه بمساءلة التحليل النفسى عن دلالته الفلسفية : كل هذا قد خلق من « لاكان » مفكرا بنيويا راح النقاد يضعون اسمه على قدم المساواة مع كل من ليفى اشتراوس ، وفوكوه ، وألتوسير • وربما كانت السمة المشتركة بين هؤلاء جميعا ـ كما قلنا فى موضع آخر ـ هى عنايتهم بتطبيق «المشروع العلمى » على كل معرفة بالانسان • ولكن الجديد ـ لدى لاكان ـ أنه قد أعطى الصدارة « للبنية » على « الذاتية » ، فى مضمار علمى صعب ، ألا وهو مضمار « التحليل النفسى » ذاته ! •

ونحن نعرف أن « التحليل النفسى » الذى اكتشفه فرويد وعمل

على تأسيسه ، لم يمت بموت صاحبه . بل هو قد لقى الكثير من الاهتمام من جانب تلاميذ فرويد وأتباعه ، الذين واصلوا مهمة أستاذهم ، فقاموا بتطوير « التحليل النفسى » . وعملوا على اثرائه . ولكن هؤلاء الأتباع والمريدين ـ فيما يقول لاكان ـ . وان زعموا لأنفسهم أنهم الورثة الشرعيون لفرويد ، لم يبقوا مخلصين لروح « التحليل النفسى » الفرويدى ، اما لأنهم تمسكوا بحرفية النصوص الواردة فى كتب الأستاذ ، واما لأنهم قد أساؤا تأويل بعض تلك النصوص . فكان من ذلك أن ظهرت نزعة « فرويدية جديدة » ، ونزعة أخرى « بعد ـ فرويدية » : post - freudisme ، دون أن يكون فى هذه ولا تلك أى وفاء لروح « التحليل النفسى » الفرويدى . وحينما نادى لاكان بـ « العودة الى فرويد » . فانه كان يعنى بذلك أن الصلة قد انقطعت ـ أو كادت ـ ـ بين هؤلاء الفرويديين المزعومين وبين « فرويد الحقيقى » ، فلا مناص لنا اذن من الرجوع الى « **الأصل** » أو « **الأصول** » الأولى للتحليل النفسى ، حتى نقف على الدلالة الحقيقية لموضوعه وغاياته . ولا شك أن المتتبع لمحاضرات لاكان ، وندواته ، وأبحاثه ، وكتاباته ، يلاحظ أن هذا المحلل النفسى الكبير لم يقتصر على اثارة بعض المشكلات الجزئية المرتبطة بنظرية « التحليل النفسى » ، فضلا عن أنه لم يقف عند حد اعادة صياغة بعض المفاهيم الفرويدية ، بل هو قد مضى الى صميم « ماهية » التحليل النفسى ، من أجل العمل على تأسيسه باعتباره « علما » ، مهتما على الخصوص بمواجهته مواجهة جدية بكل نتائج العلوم الانسانية ، مع العناية بالتساؤل عن الدلالة الحقيقية لكل من «اللاشعور» . و «الرغبة» ، و «التحويل» ... الخ ، دون اغفال لمشكلات تكوين المحللين النفسانيين ، وطرق تعليم التحليل النفسى ، ومكانة التحليل النفسى فى العالم المعاصر ، والوضع الاجتماعى للمحلل النفسانى فى المجتمع الحالى ... الخ .

٥ ـ ٢ ومن هنا فقد يكون فى وسعنا أن نفهم ـ أولا وقبل كل شىء ـ معارضة لاكان للنزعة الثقافية الأمريكية المتطرفة ، والنزعة الفرويدية المحدثة ، خصوصا لدى كل من اريك فروم Erich Fromm ، وكارن هورنى Karen Horney ، وسليفان Sullivan

والواقع أن ما يأخذه لاكان على كل هؤلاء ، أنهم قد شـوهوا حقيقة التحليل النفسى ، وتنكروا لصميم الأساس الذى استند اليه ، حينما جعلوا منـه مجرد « تكنية » للتكيف مع الأوضاع الاجتماعية القائمة : statu quo . فى حين أنه لا شأن للتحليل النفسى — على الاطلاق — بالبحث عن نمط معين من أنماط السلوك وأما المدرسة الأمريكية السـلوكية التى راحت « تتحقق » من « نتـائج » « التحليـل النفسى » عن طريق « التجريب » ، فقـد استهدفت أيضا لنقد عنيف من جانب لاكان ، لأنه رأى أن ربط النظـرية الفرويدية بالتجريب البافلوفى (كما فعـل ماسرمان Masserman فى دراسته المسماة باسم « مبادىء الطب العقلى الدينامى ») لن يكون من شأنه سوى اغفال « مشكلة اللغة » التى هى جوهـر النظـرية التحليلية ، ومحور « اللاشـعور الفرويدى » وأما المحللون الفرويديون من أمثـال ملانى كلاين Mélanie Klein ، وكارل ابراهام ، وارنسـت جـونز ، وفيرنشزى Ferenczi . فانهم لم يسلموا أيضا من انتقادات لاكان ، اذ نراه يأخذ على كلاين دراسـتها للتخيلات المرضـية والموضوعات المستبطنة . ويعيب على جـونز تورطه فى نزعة ، ظاهرية » متطرفة ، كما يأخذ على نظريته فى « الرمزية » الكثير من الأخطاء ، فضلا عن أنه يتهم فيرنشيزى بالوقوع فى شرك النزعة البيولوجية المتطرفة . كما يبدى الكثير من الشكوك حول مفهوم « علاقة الموضوع » الذى أدخله كارل ابرهام على التحليل النفسى ، مع حرصه الشـديد على رفض مفهـوم « الاحباط » « frustration » الذى أقحمه الكثير من المحللين الأمريكيين على النظرية الفرويدية ، دون أن يكون له أى ذكر عند فرويد نفسه ! وأما أولئك الذين تمسكوا بحرفية نصوص فرويد ، دون التقيد باحترام روح تلك النصوص ، فقد استهدفوا أيضا لحملات عنيفة من جانب لاكان ، لدرجة أن أوتو فينشل Otto Fénichel نفسه (صاحب كتاب « النظرية التحليلية فى العصاب ») لم يسلم هو الآخر من بعض هذه الحملات . خصوصا وأن لاكان كان يقول دائما أن من الأفضل العودة الى فرويد نفسه ، بدلا من الاقتصار على قراءة فنيشل ! وأخيرا نجد لاكان يحمل على أولئك الذين أحالوا « التحليل النفسى الى مجرد « تكنية » بسيطة ، يمكن توصيلها الى

الآخرين عن طريق تعليم سطحى مبتذل . مؤكدا أن هؤلاء أيضا قد أهملوا البعد الأساسى من أبعاد « التحليل النفسى » ـ باعتباره « علاجا » ـ ألا وهو بعد « **القول** » .

٥ ـ ٣ فاذا ما أنعمنا النظر ـ الآن ـ الى جوهر دعوة لاكان القائلة بضرورة « **العودة الى فرويد** » ، ألفينا أن لاكان ـ فى الحقيقة ـ لايريد تقديم تفسير جديد للتحليل النفسى، بقدر مايريد الكشف عن أهمية دراسة « **اللاشعور** » الفرويدى باعتباره « **لغة** » تملك « **بنية** » خاصة . ومعنى هذا أن « العودة الى فرويد » هى رجوع الى ذلك « الحقل » المهمل الذى لم يهتم أحد بزراعته ، أو تنميته ، منذ عهد فرويد ، ألا وهو حقل « **القول** » . والواقع أن لاكان حين يجعل من « الرجوع الى فرويد » مجرد « عود الى اللغة » ، فانه يفسر فرويد وكأنما هو « عالم لغوى » ، جاعلا من منهجه مجرد منهج « **بنيوى** » . ولا غرو ، فقد أظهرنا فرويد على أن « ثمة أمراضا تتكلم » ، كما أنه أخذ على عاتقه أن يسمعنا حقيقة ما تنطق به ! ومن هنا فان « اللا شعور » ـ عنده ـ لم يكن بمثابة « مخزن » أو « مستودع » للغرائز ، وانما كان عبارة عن « محل » أو « موضع » خاص ، ينفرد بميزة « القول » ، أو « الكلام » . وهذا هو السبب فى أن لاكان يشبه فرويد بشامبوليون : فان من المعروف أن الهيروغليفية ـ قبل سنة ١٨٢٢ ـ كانت تمثل لغة حاضرة ومفقودة معا : أعنى لغة تتكلم ، دون أن يفهمها أحد ! ثم جاء شامبوليون فاستطاع أن يحل شفرات تلك النصوص الهيروغليفية ، عن طريق مقارنتها بعضها ببعض ، وادراك ما بينها من علاقات ، والتوصل الى معرفة ارتباطاتها العضوية . وهكذا الحال أيضا بالنسبة الى فرويد : فانه قد أظهرنا على أن اللاشعور « يتكلم » فى كل مكان ؛ كما أنه قد علمنا كيف نفض (أو نحل) شفرة لغته الخاصة : سواء أكان ذلك فى « الأحلام » التى هى مجرد ألاعيب لغوية رمزية ، أم فى « الأمراض النفسية » حيث يمثل عرض « المرض » « دالا » لا « مدلولا » قد تم كبته أو اخفاؤه عن الشعور ، أم فى « الجنون » الذى هو بمثابة « كلام » لم يعد ينجح صاحبه فى التعبير عن نفسه . وكأنما هو « مقال » بغير « قائل » ، أو «كلام» بلا « ذات » ، أعنى « قولا » لا تنطق فيه « الذات » ، بقدر ما ينطق

فيه باسمها ! واذن فان فرويد هو مجرد « عالم لغوى » : وان كان « لاكان » ـ من خلال معرفته بالمنهج البنيوى فى لسانيات دى سوسير (الذى لم يشتهر الا من بعد) هو الذى استطاع أن يكشف عن دوره الحقيقى (أى دور فرويد) فى فض ألغاز لغة « اللاشعور » ·

صحيح أن الفكر الفرنسى ـ كما لاحظ موروســير ـ كان قد عرف فرويد ، وترجم كتبه ، وقام بدراستها ، قبل ظهور لاكان ، ولكنه لم يكن بعد قد قام بعمـــل مواجهــة بين « اللاشعور » و « الثقافة » ، مما أتاح له من جديد فرصة التلاقى مع فرويد على مستوى آخر · والظاهر أن تصــور « اللاشعور » باعتبــاره « جوهرا » ، له حياته الخاصة المستقلة عن الشعور ، واعتبار « التحليل النفسى » تأمــلا فكريا تنحصر وظيفته الأســاسية فى الكشف عن ألغاز مظاهر السلوك الصــادرة بوحى من هــذا اللاشعور ، لم يكونا ليتفقــا مع طبيعة « الســـياق الثقافى » الفرنسى · ومن هنا ، فان دعوة لاكان الى « العودة الى فرويد » ، لم تكن مجرد حركة ارتداد أو رجوع ، وانمــا كانت بالأحرى حركة اكتشاف أو اعادة كشف ، لدرجة أن « فرويد » قد أصبح اليوم جزءا لا يتجزأ من تلك الثورة الثقافية التى تهدر فى أركان المجتمع الفرنسى تحت شعــار « **البنيوية** » · ولا شك أن هــذا الـ « فرويد » الجديد (الذى نجحت الثقافة الفرنسية فى تمثله) لم يعد ذلك المفكر المعروف الذى ارتبط جانب غير قليل من أفكاره بنظريات ابستمولوجية عتيقة يرجع العهد بها الى القرن الماضى ، بل هو قد أصبح مفكرا بنيويا يوحــد بين كل من « اللاشعور » و « اللغة » ، على أساس أن « اللاشعور » نسق يتألف من شبكات أو « عقد » من الدلالات · وحين يقول لاكان : « ان هناك دائما على مستوى اللغة ، شيئا هو فيما وراء الشعور » ، فانه يعنى بذلك أن « اللاشعور » ـ باعتباره « لغــة » ـ هو « بنية » ، لا « جوهر » ، وأنه بالتالى « حديث (أو مقــال) الآخر » ، أو ـ بعبارة أدق ـ لسان حال ذلك « **الهو** » : Id الذى يتكلم فى باطن الذات ، بضمير المتكلم أو بضمير المخاطب · واذا كان لاكان قد شاء أن يكشف ، فى « اللغة » ، عن حقيقة « اللاشعور » ، فذلك لأنه قد فهم أن هذه الحقيقة لا تتمثل فى أية علاقة مزعومة مع

الواقع ، بل تتمثل فى ذلك النسق من القوانين ، الذى تدرسه اللغويات الحديثة • وهذا « الحضور الشامل » للغة هو وحده الذى يسمح بقيام « الحوار » • وعن هذا الطريق ، يتم رفض فكرة « سيادة » الشخصية المستقلة على كل أحاديثها ، على اعتبار أن المتكلم الحقيقى ليس هو « الأنا » أو « الذات » ، بل « الهو » • صحيح أن فرويد حين يتحدث عن « الكبت » ، فان ظاهر حديثه قد يوحى بأن الكبت كبت لشىء ، ولكنه فى الحقيقة كبت « لمقال » (أو حديث) ذى بنية خاصة . مع العلم بأن من شأن هذا « المقال » أن يعمل عمله ، ويؤدى وظيفته ، بمنأى تماما ، أو خارجا ، عن الذات الواعية • ولعل هذا ما عبر عنه لاكان حين قال : « **اننى أفكر حيث لا أوجد ، وأوجد حيث لا أفكر** » ! وأما حين يقول لاكان « انه لا يمكن لأية ذات أن تكون علة لذاتها » فانه انما يعنى بذلك أن القوة السببية كامنة فى « اللغة » ، على اعتبار أن « اللغة » ليست نتاجا للذات ، وانما هى التى تكونها ، وتضفى عليها كل ما لها من دلالة • ولما كانت الصلة وثيقة بين مفهوم « اللغة » ومفهوم « الرمز » ـ عند لاكان ـ فان فى وسعنا أن نقول ان من الخطأ تصور « النظام الرمزى » على أنه نتاج من صنع (أو تكوين) الانسان ، فى حين أن الانسان نفسه هو مجرد نتاج لهذا النظام الرمزى ! ومعنى هذا أن « الوظيفة الرمزية » هى العلة الكافية التى تحدد كل وجودنا ، وكأنما هى « البنية » القصوى التى تتحكم فى كل أنشطتنا • ولاكان يذكرنا ـ فى هذا الصدد ـ بأن كل كتاب فرويد الضخم المسمى باسم « تفسير الأحلام » (سنة ١٩٠٠) لم يكن سوى تأريخ لذلك الكشف الكبير الذى حققه فرويد . حين كشف النقاب عن « الوظيفة الرمزية » لدى الانسان ، على نحو ما تتجلى بصفة خاصة من خلال عقدة أوديب ؛ مع العلم بأن فرويد لم يجد فى هذه العقدة مجرد بؤرة أو مركز لسائر الأمراض النفسية فحسب . وانما هو قد وجد فيها أيضا بلا نزاع المغزى الحقيقى لأعمق دراما طالما مزقت البشرية على مر العصور والأجيال ! وتبعا لذلك ، فان دراسة « الوظيفة الرمزية » هى التى أملت على لاكان القول بضرورة الاعتراف بما للغة (وبالتالى « الدال ») من سيادة . على اعتبار أن حجر الزاوية فى كل البناء العلمى

الضخم الذى قدمه لنا فرويد (على الرغم من كل اهمال أو نسيان طالما لحق به) انما هى هذه النظرية القائلة بسيادة الدال « siginfiant » وصدارة « الكلام » laparole .

٥ ـ ٤ واذا كان لاكان قد افتتح مجلده الكبير المسمى « كتابات » Ecrits بالحديث عن قصة « الخطاب المسروق » لبودلير ، فذلك لأنه قد وجد فى هذه القصة القصيرة تأييدا لمقالة فرويد القائلة بأن « النظام الرمزى هو العامل المكون ـ ان لم نقل المؤسس ـ للذات » . ولن نستطيع فى هذا المقام أن نسرد بالتفصيل كل هذه القصة ، وانما حسبنا أن نقول انها تدور حول « خطاب » تلقته ملكة ، ثم وجدت نفسها مضطرة ـ نظرا لدخول الملك عليها فجأة ـ الى اخفائه ضمن أوراق أخرى ، مما يدل على أن مضمون هذا الخطاب كان ليسىء الى سمعة الملكة أو شرفها ، أو لعله كان مهددا لأمنها . وقد انتهزت الملكة فرصة عدم انتباه الملك ، فتركت الخطاب على المنضدة (بعد أن قلبته على الظهر) : ولكن الوزير ـ الذى كان قد دخل الى غرفتها بصحبة بطانة الملك ـ لاحظ ارتباك الملكة ، وفطن الى السر فى هذا الارتباك . فأخرج من جيبه خطابا مماثلا ، وراح يتصنع قراءته ، ثم لم يلبث أن استبدله بالخطاب الآخر ، دون أن تتمكن الملكة من الحيلولة بينه وبين سرقة الخطاب الأصلى ، على الرغم من رؤيتها له وهو يرتكب فعلته ، خشية أن تستثير انتباه الملك أو أن تولد فى نفسه بعض الشكوك ! . واذن فنحن هنا ـ فى هذا المشهد الأول ـ بازاء ملكة **تعرف** أن الوزير يملك الخطاب ، كما أننا فى الوقت نفسه بازاء وزير **يعرف** أن الملكة قد شاهدت بعينى رأسها الفعلة التى ارتكبها ! وأما المشهد الثانى من هذه القصة ، فانه يجرى فى مكتب الوزير ، وكأنما هو تكرار للمشهد الاول ! والواقع أن رجال الشرطة كانوا قد انتهزوا فرصة الزيارات الليلية التى كان الوزير يقوم بها خارج داره ، من أجل تفتيش كل غرف مسكنه ، دون أن يتمكنوا من الاهتداء الى ذلك الخطاب الثمين ! ولم يجد رئيس الشرطة بدا من أن يستأذن الوزير فى الدخول الى مكتبه ، لكى يقوم هو نفسه بعملية التفتيش ، فلا يلبث أن يبصر ورقة صغيرة مهملة قد تركت على المكتب ضمن أوراق أخرى مبعثرة ، ولم تكن هذه الورقة الصغيرة المهملة سوى ضالته المنشودة !

وكان من الواضح أن الوزير قد آثر ترك الخطاب على مرأى من كل عين ، واجدا فى ذلك خير ضمان لبقائه سرا مكتوما لا يراه أحد ! ويبادر رئيس الشرطة الى التقاط الخطاب ، محاكيا بذلك فعلة الوزير نفسه . ثم يخرج من الغرفة فى غير ما عجلة ، واثقا من أن الوزير لم ير شيئا ، خصوصا وأن رئيس الشرطة قد ترك للوزير مكان الخطاب المسروق بطاقة أخرى! وهذا الموقف الجديد الذى خلفه عثور رئيس الشرطة على الخطاب ، قد ترتب عليه أن أصبح الوزير لا يملك الخطاب ، ولكنه لا **يعرف** ذلك ، بينما أصبحت الملكة ـ بدورها ـ **تعرف** هى الأخرى أن الخطاب لم يعد بين يديه ! وجاء عنصر آخر جديد فانضاف الى الموقف ، ألا وهو تلك البطاقة الساخرة التى تركها رئيس الشرطة للوزير ـ بدلا من الخطاب ـ وهى بطاقة لها دلالتها ، لأنها تذكر الوزير بأنه قد حورب بنفس السلاح الذى كان قد حارب به ، وأن كل قوى لا بد من أن يلتقى يوما بمن هو أقوى منه !

ويعقب لاكان على هذه القصة ، فيبين لنا أن « البنية » هنا قد وضعت بين أيدينا سلسلتين من المشاهد ، جاءت « ذوات » مختلفة ـ فى كل مرة ـ لكى تشغل فيها الأماكن التى لا بد من شغلها : والسلسلة الأولى من هذه المشاهد انما هى تلك التى تتألف من « ملك » لا يرى الخطاب ، و « ملكة » متهللة لأنها أخفت الخطاب فى مكان ظاهر باد للعيان ، فاستطاعت بذلك أن تخفيه عن الانظار ، و « وزير » يرى كل شىء ويتمكن من الاستيلاء على الخطاب ؛ فى حين أن السلسلة الثانية من المشاهد تتألف من « شرطة » لا تعثر على أى شىء لدى الوزير ؛ و « وزير » متهلل لأنه نجح فى اخفاء الخطاب عن طريق وضعه فى مكان ظاهر باد للعيان ؛ و « رئيس للشرطة » (يدعى « دوبان » : Dupin) استطاع أن يرى كل شىء ، وتمكن بالتالى من استعادة الخطاب . وواضح مما تقدم أن السلسلتين مؤلفتان من حدود رمزية وعلاقات متباينة . بينما يبدو « الموضوع » المشترك بينهما ، وكأنه « لغز » يتحرك عبرهما ، دون أن ينتسب الى أية سلسلة منهما ، أو ربما كان الأدنى الى الصواب أن نقول ان هذا « الموضوع » باطن فى كلتا السلسلتين ، ولكنه مع ذلك يمثل أحجية مجهولة أو سرا غامضا . وكأنما هو مجرد « س » ، هيهات

لأية واحدة منهما أن تقبض عليه . لأنه ذو طابع زئبقى « رمزى » (بأعلى درجـة من درجات « الرمزية ») • ولا غرو ، فان من أخص خصائص هذا « الموضوع » أنه لا يوجد حيث يبحث عنه ، ولكنه ـ مع ذلك ـ لا بد من أن يعثر عليه حيث لا يوجد . وكأنما هو دائما « متنقل ؛ بالقياس الى نفسـه ، أو كأنه فى صميمه « غياب (أو تخلف) عن مكانه » ، ان لم نقل بأنه ـ فى النهاية ـ ليس بشىء « واقعى » على الاطلاق !

٥ ــ ٥ وهنا يظهر الطابع **التكرارى** المميز للبنية ـ فيما يقول لاكان ـ لأننا نجد أنفسنا (فى المثال السابق) بازاء « مركب تبادلى » complexe intersubjectif (يتألف من علاقات تتم عبر الأفراد) ، وكأن ثمة « آلية تكرارية » ـ على حد تعبير فرويد ـ تفرض على كل « ذات » أن تجىء لتحـل محل « ذات » أخـرى سبقتها فى « الموضع » نفسه ، بحيث تتعاقب على العمل الواحد « ذوات » مختلفة ، وان كان كل تحرك (أو « تنقل ») تلك الذوات مشروطا بموضوع واحد ، ألا وهو ذلك « الخطاب » المتنقل (أو المتحرك) الذى هو فى الحقيقة عبارة عن « رمز » ، أو بالاحرى « **دال** » signifiant • ولكن الطريف فى قصة ادجار آلن بو ، أن سائر أفراد القصة كانوا موضع تضليل ، وكأن « الحقيقة » قد شاءت أن تخدعهم بأن تتوارى عنهم ، وتختبىء عن عيونهم! وهنا يتابع لاكان هيدجر ، فيقول معه بأن الأصل اليونانى لكلمة « حقيقة » يوحى بأن الحقيقة دائما متخفية ، وانه لا بد من العمل على اخراجها من مكمنها ! ولكن الحقيقة كثيرا ماتختبىء وراء المظاهر الخداعة للبداهة الواضحة أو المقال الحقيقى ! ومعنى هذا أن هناك حقيقة تعمى عنها العيون ، لفرط وضوحها ، ومن ثم فانها تهرب من الجميع ، ولا يظفر برؤيتها أحد ! ألم يحاول رجال الشرطة ـ عبثا ـ العثور على خطاب الملكة ، فى حين أن هـذا الخطاب كان موضوعا فى مكانه على مكتب الوزير ، حيث كان فى استطاعة الجميـع أن يروه ، ولكن دون أن يكون أحـد قد استطاع بالفعل أن يراه ؟ واذن فلماذا لا نقول ان « الحقيقة » أيضا ـ هى الأخرى ـ كثيرا ما تكون ماثلة بكل وضوح ، تحت سمع الناس وأبصارهم ، ولكنهم لا يرونها لأنهم يبحثون عنهـا فى أماكن أخرى ؟ ! ان ادجار بو ليتحدث عن « مكان آخر » بينما

يتحدث فرويد عن « مشهد آخر » . ولكن المعنى واحد : فان المراد هو الاشارة الى لعبة « الحقيقة والنظرة العمياء » • وعلى حين أن مؤسس التحليل النفسى قد وجد فى هذه اللعبة المحل الحقيقى الذى يشغله « **اللاشعور** » ، نجد أن لاكان هو الآخر قد وجد فى هذه اللعبة أيضا صورة أمينة للعـلاقة القائمة بين « **الدال** » ، و « **المدلول** » •

وهنا قد يحق لنا أن نتساءل : ماذا تعنى ــ فى واقع الأمر ــ قصة تلك الشخصيات العمياء ، التى أعمتهـا حقيقـة لم تكن تبصرها ، ولكنها ــ مع ذلك ــ كانت [أى تلك الحقيقة] تتحكم فى كل حركاتها ؟ انه لمن الواضح ــ من خلال الفهم المتعمق لقصة ادجار بو ــ أن الخطاب المسروق ــ باعتبـاره « **دالا** » ــ انما يضطلع بالوظيفة الحقيقية للذات ، نظرا لأن « انتقال » هـذا الخطاب من مكان الى آخر كان هو الذى يفـرض على الذوات المختلفة كل أفعالها ، وكأنما هو الذى كان يحدد مصير كل منها ، دون أن يكون فى وسع أية ذات التهرب منه أو التحامى بنفسها عن قانونه الخاص ! ولا غرو ، فانه « هيهات للخطاب أن يصبح فى طى النسيان ، وهو الذى يلاحق كل ذات من الذوات ، فى حلها وترحالها ، مثله فى ذلك كمثل اللاشعور بالنسبة الى الرجل العصـابى ، فانه لا يمكن أن ينسـاه . خصوصـا وأنه (أى « العصاب » نفسه) لا يكف عن تغييره (أى تغيير المصاب به) »! ومعنى هذا أن حقيقة اللاشعور انما تتجلى فى كون الانسـان « **مسكونا** » من قبل « **الدال** » وكأن هذا « الدال » نفسه لا يكف عن تحويله ! وبعبارة أخرى ، يمكننا أن نقول ان « الدال » يسكن الانسان ، ويندمج فى نظامه الخاص ، دون أن يكون الانسان نفسه هو الذى ينشئه أو يكونه • ولا يمكن أن يقال عن الانسان انه موجود بحق ، اللهم الا بقدر ما يندمج فى صميم هذا النظام الرمزى • ولعل هذا هو جوهر الكشف الفرويدى ، على نحو ما تجلى بصفة خاصة من خلال تحليل فرويد لقصة دورا Dora حيث نراه يقـول : « انه حين تصمت الشفتان ، فلا بد من أن تثرثر اليدان » ! ولا غرو ، فانه لو نسى الانسان « الدال » ، فان « الدال » نفسه لا ينساه أبدا !

واذا كنا قد لاحظنا مرارا من قبل أن من أهم السمات المميزة

لكل اتجاه بنيوى الاعتراف بوجود نظـام آخر (ثالث) ، غير نظام الواقع ، ونظام الخيال . ألا وهو نظـام الرمز ، فان من واجبنا الآن أن نؤكد أن لاكان هو من أحرص البنيويين جميعا على ابراز أهمية عدم الخلط بين « الرمزى » و « الخيالى » ، أو بين « الرمزى » و « الواقعى » . ولنضرب لذلك مثلا فنقول ان لدينا ـ أولا ـ « أبا » واقعيا . كما أن لدينا ـ ثانيا ـ صـورا متعددة للأب لدرجة أن معظم مآسينا الدرامية تكاد تنقضى فى اطار العلاقات المتوترة الموجودة بين « الواقع » و « الخيال » . ولكن لاكان قد اكتشف وجود أب ثالث : أكثر أهمية وأعمـق جذورا ، ألا وهو الأب الرمزى ، أو ـ على حد تعبيره ـ « اسم الأب » . ومن هنـــا فان من الواجب النظـر الى « الواقع » و « الخيال » ، فى صميم علاقاتهما المزدوجة ، بكل ما قد يصيبها من اضطرابات ، على أنهما مجرد « حـد » لعملية يتكونان من خلالها انطلاقا من « الرمز » نفسه . ومعنى هذا أن « الرمزى » ـ باعتباره عنصر البنية ـ انما هو المبدأ الأصلى لكل تحول ، أو « تكون » : genése ، بحيث تجىء البنية فتتجسد الوقائع والصور ، وفقا لمجموعة من السلاسل القابلة للتحديد ، ان لم نقل انها هى التى تكون كلا من الوقائع والصـور ، من خلال عملية تجسدها ، دون أن تكون فى أصـلها مشتقة منهمـا أو صادرة عنهما ، نظرا لأنها أعمـق منهما . باعتبـارها التربة الدفينة التى تتأصل فيها جذور الواقع من جهة ، وصور الخيال من جهة أخرى . واذا كان من شأن النكبات التى تعرض للنظام الرمـزى (البنيوى) أن تتكفل هى بتفسـيز كل الاضطرابات الظاهرية التى قد تلحق بالنظام الواقعى أو النظـام الخيالى ، فما ذلك الا لأن نظام « البنيـة » اللاشعورية هو ينبوع الحقيقة ومصدر كل نظام آخر . ولهذا نجد لاكان يفسر لنا قصة « رجل الذئاب » l' Homme aux loups بقوله ان موضوع « الاخصاء » (أو « البتر ») castration لم يصل عنده الى مستوى الرمز ، وبالتالى فقـد عاد الى الظهـور لديه فى صميم الواقع ، على صورة هلوسة الشعور بالأصبع المقطوع !

٥ ـ ٦ والحق أننا لو عدنا الى البحث الذى كتبه لاكان تحت عنوان : « وظيفة ومجال كل من الكلام واللغة » ، لوجدنا أنه

يقرر بوضوح أن « **الانسان يتكلم لأن الرمز قد خلق منه انسانا** » ! ويضرب لنا لاكان مثلا ، فيورد قصة ذلك الصبى الصغير الذى درس فرويد حالته المرضية ، مشخصا اياها على أنها عصاب قهرى تكرارى compulsion de répétition ، ويحاول (أى لاكان) أن يبين لنا الدور الذى لعبه « الرمز » فى قصة هذا الصبى . والقصة تتلخص فى أن أم هذا الصبى كانت تسافر كثيرا ، وتتركه بمفرده ، فنشأ لديه مرض نفسى ، نتيجة لشعوره بالوحدة والاهمال ، وكان من آثار ذلك أن أصبح « يكرر » باستمرار لعبة خاصة ، يقوم فيها باخفاء موضوع ما وهو يصيح : « فورت » Fort ، لكى لا يلبث أن يعيده الى الظهور من جديد وهو يصيح : « دا » : Da ! وكان من الواضح أن تكرار الطفل لهذه اللعبة لم يكن سوى محاولة رمزية ــ من جانب هذا الطفل ــ للسيطرة على الموقف عن طريق تمثله ، وكأنما هو قد أراد لنفسه الاندماج فى صميم نظام المقال (أو الحديث) السائد فى بيئته ، من خلال تكراره لكلمتى « فورت » و « دا » ، اللتين كانتا بمثابة رمزين أو اشارتين الى كلمتى « الحضور » و « الغياب » المتكررتين باستمرار فى علاقته بأمه ! . وحينما يقول لاكان ــ تعقيبا على المثال السابق ــ ان « الرمز » هو أولا وقبل كل شىء عملية قتل للشىء ، فانه يعنى بذلك أن القدرة المطلقة التى يملكها النظام الرمزى هى التى تكون ، ــ أو ان شئت فقل تنشىء ــ الذات ، لكى لا تلبث أن تقتادها ، فى صميم وحدتها ، نحو « ديالكتيك الرغبة » ، وقد أصبحت رغبة فى الآخر . والواقع أننا لو تساءلنا عن مصدر تلك اللغة التى تتكلم عبر كل فجوات المقال البشرى العادى . لوجدنا أن هذا المصدر انما هو **الرغبة** والرغبة ــ عند الانسان ــ هى دائما رغبة فى الآخر ، وهى تتخذ شكلا أو صورة من خلال هــذا الاتجاه . وآية ذلك أن الذات لا تتعرف على ذاتها الا من خلال « الآخر » ، ان لم نقل بأنهــا لا تشعر بذاتها ولا تتكون اللهم الا عبر ذلك « الآخر » . ولكنها لا تملك بلوغ هذه المرحلة الا من خلال وساطة اللغة . ولهذا فان اللحظة التى تكتسب فيها « الرغبة » طابعا انسانيا ، انما هى اللحظة التى تتم فيها ولادة الطفل داخل العالم اللغوى . والحق أن الكلام ــ بمعنى ما من المعانى ــ قتل للشىء ، وهــذا القتل

نفسه تخليد للرغبة ، نظرا لأن من شأنه أن يحيل « الشيء » الى « رمز » . والرغبة تتحدد من خلال اللغة ، دون أن يكون فى استطاعة اللغة ـ مع ذلك ـ أن تجيء مساوية لها تماما . واذن فان السبيل الاوحد الى تحرير كلام الذات انما يكون باستدراجه الى صميم عالم رغبته ، بحيث يصل الى مستوى « **اللغة الأولى** » التى يستطيع عندها أن يتكلم من حيث لا يدرى ! واللغة ـ فى أصلها ـ رسالة مجعولة للتبليغ : لأنها موجهة للآخرين ، وبالتالى فانها لا بد من أن تسمع ! ولكنها لا تستوعب بتمامها فى صميم الدلالة الصريحة التى يرمى اليها المتكلم ، وكأنها محصورة بأسرها فى نواياه ، وانما هى مرتبطة أيضا بالكيان الكلى (أو الشمولى) للذات ، أعنى بتلك الحقيقة الديناميكية الخفية التى يسميها فرويد باسم « **اللاشعور** » ولهذا يقرر فرويد أن « **لا شعور الذات انما هو حديث (أو مقال) الآخر** » : بمعنى أن كل الدلالات الخفية للذات انما تتكون ـ من حيث هى خفية ـ فى صميم التعليق الواقعى أو الخيالى الذى يصدره « الآخر » على تعبير الذات بصراحة عن نفسها . وكان لاكان ـ منذ عام ١٩٣٦ ـ قد حلل فى دراسته المسماة « مرحلة المرآة » تلك اللحظة الارتقائية التى يصل اليها الطفل (بين الشهر السادس والشهر الثامن عشر) حينما يتمكن من بلوغ أول تخطيط أولى للذاتية . وآية ذلك أن الطفل يدرك ـ فى صميم صورته المرئية الخاصة ، أو فى الصورة المرئية للآخرين ـ « شكلا » يخلع عليه تلك الوحدة الجسمية التى ما يزال هو مفتقرا اليها ، ومن ثم فانه يعمد الى تقمص تلك « الصورة » . ومعنى هذا أن الصلة بين الذات وغيرها من الذوات هى ـ منذ البداية ـ صلة متخيلة ، تكشف عن الطابع الخيالى الذى تتسم به الذات المتكونة ، بادىء ذى بدء ، باعتبارها « ذاتا مثالية » ، أو « نواة للتقمصات الثانوية » (التالية) . ومن هنا فان « مرحلة المرآة » هى التى تشكل وظيفة « الأنا » ، من حيث هو علاقة بالآخرين ، وعلاقة بالذات ، واذا كان من شأن الكلام ـ فى هذه المرحلة ـ أن يصبح أمرا ميسرا ، فذلك لأن الكلام ليس مجرد حديث للذات مع نفسها ، بل هو حديث للذات مع غيرها من الذوات . والحق أن اللغة قبل أن تعنى هذا الشيء أو ذاك ، فانها موجهة الى هذا

الشخص أو ذاك ، ومن ثم فانها ذات دلالة بالنسبة الى هـذا الشخص أو ذاك ــ وهــذا هو السبب فى أن فرويد يقــول عن اللاشعور انه « يتكلم » ، وانه من الممكن أن « يســمع »! ولكن المهم ــ فيما يقول لاكان ــ أن كل كلام لا بد من أن يكون كلاما لغويا ، ومن ثم فانه لا بد لهـذا الكلام من أن يجىء معــبرا ــ بآلاف الأشكال ــ عن البنية الأولية للاشعور · واذا كان من شأن الانسان أن « يتكلم » ، فما ذلك الا لأن « **الرمز** » ــ الذى تعبر « **الرغبة** » عن ذاتها من خلاله ــ قد خلق منه انسانا ، وبالتالى فانه يحيا انطلاقا من هذا الرمز ، مضــفيا على نفســه طابعا انسانيا أو طابعا غير انسانى فى صميم هذا الرمز نفسه ! وربما كان الجهد الأكبر الذى قام به فرويد هو أنه قد ردنا الى ذلك العالم **الرمزى** الذى سبق لنا أن نفذنا اليه ، ان لم نقل اننا قد ولدنا فيه من جديد ولادة ثانية ، حينما تجاوزنا تلك المرحلة التى لم نكن نملك فيها القدرة على الكلام ، ألا وهى مرحلة الطفولة المبكرة (مع العلم بأن كلمة « طفل » infans ــ فى اللاتينية ــ انما تعنى من لا يتكلم) · واذا كان لهــذه اللغــة طابع كلى (شمولى) : بمعنى أنها تقبل الترجمة الى كافة الألسن ، فما ذلك الا بسبب بساطة المدلول ، اذ أن رموز التحليــل النفسى ، النابعة من تلاقى كل من الرغبة واللغة ، انما تنصب كلها ــ مهما يكن من اختــلافها وتنوعها وتعــدد أشكالها ــ على البــدن ، وعلاقات القربى ، وموضوعات الولادة ، والحياة ، والموت ·

٥ ــ ٧ ولو أننا تساءلنا الآن عن مصدر تلك القوة المطلقة التى يتمتع بها « الرمز » (أو « الدال ») بالقياس الى « الذات » التى تعبر عنه ، لوجدنا لدى لاكان الرد على هذا التساؤل فى تأويله الخاص للكشف الفرويدى ، حيث نراه يقول : « ان للاشعور بنية تشبه بنية اللغة · » صحيح أن المحلل النفسى كثيرا ما يجد نفسه بازاء خليط من الرموز المهوشة التى قد لا يعرف فى البداية ماذا عساه صانع بها ، خصوصا حين يكون بازاء مقتطفات صغيرة من الأحلام ، وأعراض مرضية لا يكاد يعرف دلالاتها أو المكانة التى تشغلها فى صميم تاريخ المريض ، ومع ذلك فان كل هذه الرموز (أو الدلالات) انما تؤلف خيــوطا متشــابكة يمكن أن تلتحم فى نسيج واحد · والواقع أن من شأن الرمز (أو الدال)

أن يعلو دائما على صميم « المادة » التى تعبر عنه • حقا ان « الدال » هو دائما « رمز » يشير الى ضرب من « الغياب » absence ، ولكنه فى الوقت نفسه يملك « وحدة » تعبر عن انتسابه الى ذات واحدة (فريدة) • ومن هنا فان الحالة الهستيرية التى أصيبت بها دورا Dora ، مع ما اقترن بها من سعال شديد ـ مثلا ـ لم تكن تملك أى معنى حقيقى اللهم الا بالاحالة الى تاريخ المريضة ومجموعة الرموز التى سيطرت على كل مرضها ، كما أن « هلوسة الأصبع المقطوع » ـ لدى رجل الذئاب ـ لم تكتسب كل قيمتها الا بالقياس الى مجموع المواد (أو العناصر) التى كشف عنها التحليل • والمهم أنه لا بد من النظر دائما الى تلك « الدالات » أو « الرموز » على أنها متلاحمة ، ذات علاقات عضوية . وكأن ثمة اتساقا نظريا يؤلف بين مجموعها فى وحدة كلية لها دلالتها •

لقد كان هزيود يقول : «ان الأمراض . سواء أكانت مما يجىء بالنهار أو مما يجىء بالليل ، تزور الناس كيفما راق لها . جالبة الألم لجماعة البشر الفانين ، ولكن فى صمت : لأن زيوس الاله الحكيم قد شاء أن يحرمها نعمة الكلام » ! وأما فرويد فقد أخذ على عاتقه أن يبين لنا أن هناك أمراضا تتكلم ، وأنه لا بد لنا من أن نتعلم كيف نفهم حقيقة ما تقوله ! صحيح أن « اللاشعور » يمثل ـ فى تاريخ كل انسان ـ ذلك الفصل الفارغ ، أو الزائف ، أو المراقب ، ولكن من الممكن مع ذلك الكشف عن حقيقته من خلال آثار ، ووثائق ، ودلالات لفظية ، وتراث شخصى ، وكل ما من شأنه أن يسمح بفض أسرار « لغة » المرض النفسى • وليست دعوة « العودة الى فرويد » ـ عند لاكان ـ سوى مجرد ابراز لاهمية « الكلام » باعتباره البعد الأساسى من أبعاد التحليل النفسى • وعلى حين أن بعض النزعات التحليلية قد وقعت فى شراك « النزعة النفسانية المتطرفة » لدرجة أنها كادت « تشيىء » الموجود البشرى ، نجد أن لاكان لا يريد للتحليل النفسى أن يهمل عنصر « التواصل اللغوى » بين المحلل والمحلل ، والا لأصبح من شأنه أن يقذف بالمريض الى حالة من « الاغتراب » (أو الاستلاب ») : aliénation تزيف حقيقة التحليل النفسى الفرويدى • وبينما نلاحظ أن بعض الاتجاهات الأمريكية فى

التحليل النفسى ـ كما سبق لنا القول ـ قد مالت الى الانحراف به نحو ضرب من التكيف الاجتماعى ، وكأن كل مهمته هى فرض نمط معين من أنماط السلوك ، نجد أن لاكان قد أراد للتحليل النفسى أن يسترد أولوية البعد الأساسى من أبعاده الأصلية ، ألا وهو بعد الكلام . وحينما أطلقت احدى المريضات على العلاج بالتحليل ـ فى أول العهد به ـ اسم « العلاج بالكلام » talking cure ، فانها لم تجانب الصواب ، نظرا لأنه ليس للتحليل النفسى من أدوات أو وسائط اللهم الا « كلام المريض » ! والواقع أنه ليس ثمة كلام بدون جواب ، حتى وان كان نصيبه هو الصمت ، ولكن على شرط أن يكون ثمة مستمع ، وهذا ـ على وجه التحديد ـ هو جوهر وظيفة المحلل ، صحيح أن المحلل هو ذلك الرجل الذى يعرف متى وكيف يصمت ، ولكن التلاقى بين المحلل والمريض لا بد من أن يتم على مستوى « القول » . واذا كان المريض قد يضيق ذرعا ـ فى كثير من الأحيان ـ بصمت المحلل ، أو بعباراته الفارغة ، فان هذا لن يمنع المحلل نفسه من الكشف عن « الحقيقة » من خلال « حواره » مع المريض ، خصوصا حين ينجح فى وضع يده على ما قد يكون فى أقاويل المريض من أوهام ذاتية ، أو يقين كاذب . أو أخيلة سرابية ... الخ .

٥ ـ ٨ وهنا يحمل لاكان بشدة على تلك الطرق التكنية الفعالة التى أصبح يلجأ اليها بعض أصحاب العلاج النفسى ، متنكرين بذلك لروح « التحليل النفسى » الذى هو مجرد « علاج » يقوم أولا وبالذات على « البعد اللغوى » أو « الوظيفة الكلامية » . والواقع أن الدلالة الحقيقية للتحليل النفسى ـ فيما يقول لاكان ـ انما تكمن فى استعانته بوسائطه الخاصة ـ ألا وهى « اللغة » أو « الكلام » ـ من حيث أن « الكلام » هو الذى يخلع على وظائف الفرد كل ما لها من معنى أو دلالة . ولا شك أن « اللاشعور » يكون جزءا لا يتجزأ من « حديث » الذات الفردية فى تحققها عبر « البعد الاجتماعى » أو « الذاتية التبادلية » . ونحن نعرف أن الذات تبدأ التحليل النفسى بالحديث عن نفسها ، دون أن تتحدث الى المحلل النفسى ، أو هى تتحدث الى المحلل النفسى دون أن تتحدث عن نفسها . ولكنها حين تستطيع أن تتحدث الى المحلل عن نفسها ، فهنالك لا بد ـ للتحليل من أن يكون قد انتهى ! ومعنى

هذا أن « الذاتية » لا تتحقق الا فى « التواصل بين الذوات » وب « التواصل بين الذوات » وليس اللاشعور سوى ذلك الجانب من جوانب الحديث الذى لا يقع تحت طائلة الشخص . ومن ثم فانه لا يملك اقامة نوع من الاستمرار أو الاتصال بينه وبين الجوانب الشعورية الأخرى من حديثه • وليست مهمة المحلل النفسى سوى ازاحة النقـاب عن ذلك الفصـل المطوى من فصـول التاريخ الشخصى للمريض ؛ وهو الفصل الذى كثيرا ما يكون موسوما بطابع الفراغ أو الخواء ، حتى يتمكن من معاونة المريض على الاهتداء اليه أو التعرف عليه ، وبذلك يسـمح له باستعادة كل تاريخه الزمنى وأخذه على عاتقه • ولا غرو ، فان حقيقة تاريخ الذات ماثلة منذ البداية فى صميم الذات نفسها ، ولكنها خارجة عن طائلتها ، وكأن ليس للذات عليهـا يدان ، أو شئ بالفعل لا تعرفها ، ولهذا فانها تتجمد فى عملية آلية رتيبة من التكرار المستمر ! واذا كان من شأن التحليل النفسى أن يقود الذات الى نتيجة ما ، فما تلك النتيجة سوى عملية « حل شفرات » ، أو : « فض ألغاز » ، تقوم على التسليم بأن للاشعور منطقه الخاص • وبهذا المعنى يمكننا أن نقول ان فرويد هو المبتكر لفصل جديد من فصـول الابستمولوجيا : ألا وهو ، منطق الأخيـلة » (أو التهيؤات) : fantosme • ومثل هذا الجهد التحليلى ـ فيما يقول لاكان ـ كثيرا ما يقتضى من صاحبه ضربا من الرياضـة الصوفية ، ان لم نقل نوعا من الزهد والتقشف ! بل ان لاكان ليمضى الى حد أبعد من ذلك فيقول انه ليس فى التحليل النفسى من « عائق » اللهم الا ذلك الذى قد يجىء من قبل المحلل نفسه ! ومن هنا فانه لا بد للمحلل من أن يستبعـد كل نزعة نفسـانية متطـرفة ، مدركا فى الوقت نفسـه أن كلام المريض موجه الى صميم وجوده ، ومعنى هذا أن المحلل هو الانسان الذى يمكن التحدث اليه ، أو هو الانسان الذى يتحدث اليـه بكل حرية • وليست مهمة المحلل سوى الانصات الى مطلب المريض ، حتى يتيسر لكل « دلالات » الذات أن تعود الى الظهور من جـديد ! ولهذا يقرر لاكان أنه لا بد للمحلل من أن يتخذ موقف الموجـود « القادر على الانصات » (على حد تعبير هيدجر) • ومن هنا فان ما ينشده المحلل النفسى انما هو « القول » الذى يحمل ضربا

من « الاعتراف » أو « الاقرار » aveu ، على اعتبار أن فى الاعتراف للآخر ضربا من الاسترجاع الحقيقى للتاريخ من جانب الذات · وأما لحظة الفهم فى عملية التحليل النفسى.فهى تلك اللحظة التى تدرك فيها الذات حقيقة تاريخها ، فى اتصاله بالمستقبل ، بحيث تجد نفسها فى « الرمز » بدلا من أن تبقى مستلبة فيه ! واذا كان لاكان يقرر أيضا أن « زمانية » التحليل النفسى تتجاوز الزمانية الفردية البحتة ، فذلك لأنه يرى أنها مرتبطة ارتباطا وثيقا بالتاريخ الثقافى فى مجموعه ، على اعتبار أن هذا التاريخ لا يزيد عن كونه استمرارا للدال (أو الرمز) ؛ ذلك « الدال » الذى لا يؤثر ولا يعمل الا باعتباره ــ بادىء ذى بدء ــ مفصولا عن دلالته ·

وهنا قد يقول قائل : انه ليس من جديد فى كل ما يقوله لاكان ، لأن فرويد قد سبقه الى تأكيد كل هذه الحقائق ، خصوصا فى كتابه « تفسير الأحلام » حيث بين لنا أن للحلم بنية خاصة ، ألا وهى بنية اللغز ، أو الأحجية ، أو الطلسم ، الذى لا بد من العمل على فك رموزه ، أو فض شفراته · ونحن نسلم بأن فرويد قد فطن بالفعل الى الدلالة الرمزية للأحلام ، فضلا عن أنه قد أظهرنا بوضوح فى كتابه « سيكوباثولوجية الحياة العادية » على أن « كل فعل فاشل هو قول ناجح » ؛ ولكن الجديد ــ لدى لاكان ــ انما هو التشديد على ضرورة ارتداد التحليل النفسى الى الكلام أو اللغة ، على اعتبار أن « البعد اللغوى » هو الدعامة الحقيقية للتحليل النفسى كله · ولعل هذا ما حدا بأحد الباحثين الى القول بأن لاكان ــ مثله فى ذلك كمثل فرويد ــ لم يأخذ بعبارة جوته التى تقول : « فى البدء كان **الفعل** » ، بل هو قد آثر عليها عبارة صاحب الانجيل التى كانت تقول : « فى البدء كانت **الكلمة** » · ومعنى هذا أن الشريعة التى تحكم الانسان انما هى شريعة اللغة ، ما دام من شأن الرمز (أو على الأصح الدال) أن يخترق كل وجوده ، وأن يدعم كيانه ويؤسسه باعتباره انسانا · وليس العرض العصابى ــ فى نظر لاكان ــ سوى « دال » لـ « مدلول » قد تم كبته فى أعماق الشعور ، وكأنما هو « رمز » قد سجل فوق رمال الجسد ، أو فوق نقاب المايا ، فأصبح يشارك فى اللغة بغموضه الدلالى (السيمانطيقى) · وحينما نجح فرويد فى حل

شفرات تلك اللغة ، فهنالك استطاع أن يظهرنا على الرموز الأولى التى تعمل عملها فى الاضطرابات الهستيرية ، والمخاوف المرضية ، وشتى متاهات العصاب الحضارى • ومن هنا فان « العصاب » ــ فيما يقول لاكان ــ لهو الصورة الحديثة لما كان هيجل يسميه باسم « الوعى الشقى » • وآية ذلك أن هذا الوعى يحمل فى ذاته حقيقة يجهلها ، ولكن لا غنى له فى الوقت نفسه عن الاعتراف بها : وهيهات لهذا الاعتراف (أو الاقرار) أن يتحقق ، اللهم الا بوساطة كلام « المحلل » ، على اعتبار أن المحلل هو الذى يساعده على تحويل الموجود « **فى ذاته** » الى موجود « **لذاته** » •

ولا يقتصر لاكان على القول بأن « الرمز »هو الذى يؤسس الوجود البشرى ، بل هو يحاول أيضا أن يشرح لنا بنية هذا « **الرمز** » (أو « **الدال** ») ، على نحو ما تتجلى فى صميم **اللاشعور** مستعينا فى ذلك بالنظرية اللغوية فى « الدلالة » عند فردينان دى سوسير • وهنا يقرر لاكان أنه لا بد لنا من تفسير العلاقة بين **الدال والمدلول** على اعتبار أنها صلة لا تخلو من انفصال ، ما دام « الدال » المتضمن فى اللاشعور لا يحيل بالضرورة الى « مدلول » واضح تماما • والحق أن للاشعور « بيانه » أو « بلاغته » الخاصة . ولا بد لنا من العمل على اكتشاف بعض قواعد ذلك **البيان** أو تلك **البلاغة** rhétorique de l'incorscient • ولاكان يحصر هذه القواعد فى قاعدتين أساسيتين ، ألا وهما قاعدة « **الاستعارة** » métaphore وقاعدة « **الكناية** » : métonymie ، على اعتبار أن الأولى منهما تقوم على احلال حد (أو لفظ) محل حد (أو لفظ) آخر ، فى حين أن الثانية تنحصر فى الاشارة الى « جزء » من الموضوع على أنه يمثل « الكل » • ولاكان يذكرنا بأن « الاستعارة » تقابل ما سماه فرويد باسم « **الكبت** » ، فى حين أن « الكناية » تقابل ما أطلق عليه اسم « **التحويل** » (أو الازاحة) • ولا سبيل لنا الى فهم « عمل الحلم » ، اللهم الا اذا انطلقنا من مثل هذا التحليل اللغوى الذى هو وحده الكفيل باظهارنا على حقيقة (أو طبيعة) **منطق اللاشعور** •

٥ ـ ٩ ولئن يكن المقام هنا مما قد لا يتسع للافاضة فى الحديث عن كل « رموز » اللاشعور . الا أنه لا بد لنا من التوقف عند ذلك « الرمز » (أو الدال) الأساسى الذى قال عنه لاكان (محتذيا فى ذلك حذو فرويد نفسه) انه الكفيل بتفسير « الرغبة » · وهنا يؤكد لاكان أن هذا الرمز الأساسى الذى تنتظم بالقياس اليه كل سلسلة الرموز ، والذى يتحكم ـ بالتالى ـ فى كل وجودنا ، انما هو « **القضيب** » phallus · وليس المقصود بالقضيب هنا « عضو الذكورة » ، بل المقصود به ذلك « الرمز الجنسى » الذى يشير الى النشاط الليبيدى ، سواء أكان ذلك عند الرجل أم عند المرأة · ونحن نعرف كيف أن التحليل الذى قام به فرويد لحالة الطفل : « هانز » Hans قد كشف لنا عن وجود « نزعة جنسية عامة » (لدى الطفل) تجعله ينسب وجود «قضيب» الى سائر الموجودات البشرية · ومن ثم فانه يتصور أن أى موجود لا يملك « قضيبا » (مثل أخته أو أمه) لا بد من أن يكون قد خضع لعملية « بتر » (أو « اخصاء ») · ولكن المهم أن الطفل ـ فى هذه المرحلة المبكرة من مراحل تطوره الجنسى ـ لا يضع « القضيب » فى مقابل « المهبل » (مع العلم بأن الفتاة الصغيرة تكاد تجهل كل شيء عن المهبل الموجود لديها) . بل هو يقيم تقابلا بين « حالة امتلاك القضيب » ، و « حالة الاخصاء » (أو البتر التام) · ومن هنا فان عضو الذكورة يقوم بدور « الرمز الجنسى » نفسه ، دون أن يكون مجرد « موضوع متخيل » لبعض التهيؤات أو الهلوسات بل دون أن يكون مجرد « شيء واقعى » ، حسن أو سيء ، جزئى أو داخلى ··· الخ · وحين يقول لاكان عن « القضيب » انه : « **الدال الأساسى للاشعور** » ، فانه يعنى بذلك أن القضيب لا يمثل مجرد واقعة جنسية هى بمثابة تحديد تجريبى لأحد الجنسين ، بل هو عبارة عن العضو الرمزى الذى يؤسس « **الجنسية** » بأسرها ، من حيث هو « نسق » أو « بنية » تتحكم فى وجود كل من الرجل والمرأة على السواء ··

٥ ـ ١٠ وأما اذا انتقلنا الآن الى مفهوم « اللاشعور » ـ على نحو ما يفهمه لاكان ـ فسنجد أنفسنا أولا بازاء تلك الصيغة المشهورة التى تقول : « **ان للاشعور بنية شبيهة ببنية اللغة** » ، وهى صيغة تعنى بكل بساطة أن فى الامكان التعبير عن آليات

اللاشعور عن طريق بعض العمليات اللغوية ، أو بعض الأشكال البلاغية (أو البيانية) . كما يظهر بوضوح من خلال عملية تكوين الأعراض العصابية • ولكن دلالة هذه العبارة لا يمكن أن تنكشف لنا تماما اللهم الا اذا ألحقناها بتلك الصيغة الثانية التى تقول : « **ان من شأن اللاشعور أن يؤدى عمله الوظيفى على نحو ما تؤديه اللغة بما لها من طابع بنيوى** • » • ولكن لاكان حريص كل الحرص على التفرقة بين « اللاشعور » ـ على نحو ما يتصوره بعض الفلاسفة (من أمثال ليبنتس ، وشوبنهاور ، وبرجسون) ، و « اللاشعور » ـ على نحو ما يتصوره فرويد ـ فعلى حين أن « اللاشعور الفلسفى » يشير الى شىء مظلم ، غامض ، مجهول ، سواء أكان هذا الشىء متصلاً بالاحساس ، أم بالوهم ، أم بالوراثة ، أم بالارادة ، أم بالهوى ، نجد أن « اللاشعور الفرويدى » لا يمثل « شيئا » يشغل « مكانا » بعينه . فضلا عن أنه لا يشير الى تلك « الدائرة » المحددة من دوائر الحياة النفسية ، ألا وهى الدائرة التى لا يمكن أن توصف بصفة « الوعى » أو « الشعور » • وحينما قال فرويد قولته المشهورة : « **انه حيث كان « الهو » فهنالك لا بد للأنا أيضا من أن تجىء** » : Wo es war soll ich werden ، فانه كان يريد بذلك أن يبين لنا أنه لم يقم فى داخل الشخصية تفرقة حاسمة بين « شعور » و « لاشعور » ، بل هو قد دعا الى ضرب من التصالح بينهما • صحيح أن « اللاشعور » ـ كما قال لاكان ـ هو « **حديث الآخر** » ولكن « الآخر » فى حاجة الى ، حتى يتم الاعتراف به من جانبى ! والواقع أن المهم فى مفهوم « اللاشعور » (على نحو ما صاغه فرويد) أنه تصور علمى قد تم نحته لتفسير بعض الظواهر الدينامية فى الحياة النفسية ، لا للاشارة الى بعض الموضوعات المحددة أو المناطق المعينة فى صميم بناء الشخصية • ولهذا يقرر لاكان أنه اذا كان لنا أن نحدد المكان الذى يشغله اللاشعور ، فلا بد لنا ـ بادىء ذى بدء ـ من أن نعمد الى تنظيم آثار اللاشعور على شكل « نسق » أو « نظام » • ومعنى هذا أنه لا سبيل لنا الى تعقل « اللاشعور » ، الا اذا نجحنا فى تحويله الى « بنية » ، بحيث يتسنى لنا اكتشافه والوقوف على معالمه من خلال عالم « اللغة » • ولعل هذا ما عناه لاكان حينما كتب يقول : « ان القوة

السحرية للاشعور (على طريقة « افتح يا سمسم »!) انما تنحصر فى كونه يملك تأثير الكلام . بمعنى أنه هو نفسه بنية لغوية » .

والحق أننا لو عدنا الى بعض مؤلفات فرويد الشهيرة(من أمثال : « تفسير الأحلام » ، و « الأقاويل الفكاهية » (النكتة) ، و « الدراسة السيكو ــ باثولوجية للحياة العادية » ، فضلا عن تحليله لحالة هذيان الرئيس شريبر Schreber ، لوجدنا أن زعيم التحليل النفسى كان ينسب الى « الحلم » بنية نحوية . ولكن لاكان ــ تحت تأثير التقدم الذى أحرزته « علوم اللسان على يد دى سوسير ومدرسته ــ قد استطاع أن يمضى الى أبعد مما ذهب اليه فرويد ، فكان أن أظهرنا بوضوح على « بلاغة » (أو «بيان») اللاشعور . انطلاقا من بعض التفسيرات اللغوية لميكانيزمات العلاقة بين « الدال » و « المدلول » . وهنا تظهر القرابة الوثيقة بين كل من لاكان وليفى اشتراوس : فان كلا منهما قد تأثر بدى سوسير ، وأخذ عنه فكرة « البنيات اللغوية » ، وان كان لاكان قد استخدم « النموذج اللغوى » فى مضمار التحليل النفسى بينما استعان به ليفى اشتراوس فى مضمار « الأنثروبولوجيا » ولكن بيت القصيد هنا أن اللاشعور ــ فى نظر لاكان ــ لا بد من أن يبقى لغة مجهولة . مستغلقة . الى أن يجىء المحلل النفسى فيقوم بعملية كشف رموز تلك اللغة وفض أسرارها ، خصوصا واننا نعرف أن اللاشعور هو دائما « **حديث الآخر** » .

وليس « المحلل النفسانى » ــ فى نظر لاكان ــ مجرد مفسر يقوم بتأويل لغة اللاشعور ، وانما هو أيضا معلم « الحقيقة » الذى « يتكلم » . فتظهر « الحقيقة » الى عالم الوجود من خلال « حديثه » ! فاذا ما تساءلنا : « ولكن من أين تأتى الحقيقة ؟ » . كان جواب لاكان على هذا السؤال ، أن ظهور الحقيقة رهن بجهد المحلل النفسانى حين ينجح فى التغلب على التجزئة أو التفكك الماثل فى حديث الفرد ، من أجل اعادة بناء « وحدته » ! وقد سبق لنا أن لاحظنا أن اللاشعور ــ عند لاكان ــ هو ذلك الجزء الخاص من أجزاء حديثى العينى ــ من حيث هو حديث متبادل يتم بينى وبين غيرى من الذوات ــ والذى يفتقر اليه حديثى حتى يستعيد تكامله ، ويسترجع ــ بصفة خاصة ــ كل حقيقته ، وتبعا لذلك فان مهمة المحلل النفسانى هى رأب الصدع . حتى لا تبقى الذات

منقسمة على نفسها ، غائبة عن ذاتها ! وهنا يجيء « الآخر » Autre فيكون بمثابة « الوسيط » الذى يقتـاد « الذات » نحو « الحقيقة » ، وكان من شأن « رسالتنا » الخاصة أن ترد الينا ــ من خلال اللغة ــ عن طريق « الآخر » وهذا ما يعبر عنه لاكان ــ على طريقته الخاصة ــ بقوله : « ان اللغة البشرية تؤلف ضربا من التواصل الذى فيه يتلقى المرسل من المستقبل صميم رسالته الخاصة . ولكن بصورة معكوسة » ، ومعنى هـذا أن التحليل النفسى هو بمثابة « لعبـة الحقيقة » التى تقـوم على حركات الحضور والغياب ، والتى يجيء فيها « حديث الآخر » فيقوم هو بتأسيس « حديث الذات » . والصلة وثيقة عند لاكان بين « آخر اللاشعور » ، و « آخر » الرغبة ، ما دامت « **رغبة الانسان هى دائما رغبة فى الآخر** » . والواقع أن « الآخـر » ليس مجـرد « موضوع » للرغبة ، وانما هو من « الذات » بمثابة « المحل » أو « المصدر » الذى تنبعث منه كل أحاديث « لا شعورها » ! ولا شك أن لاكان هنا يجمع فى تصوره لهذا « **الآخر** » بين نظرية فرويد الواردة فى كتابه « تفسير الأحلام » من جهة ، وبين نظرية هيجل الواردة فى الجزء الأول من مؤلفه « فنومنولوجيا الروح » من جهة أخرى . وآية ذلك أننا نجد فرويد فى الكتاب المشـار اليه يتحدث عن « المكان » الذى يشـغله اللاشعور فيسـميه باسـم « المشهد الآخر » ؛ ومن المحتمل أن يكون لاكان قد استمد من هذا النص كل نظريته فى « اللاشعور » باعتباره « حديث الآخر » . واذا كان الاقتراب من « مكان الآخر » (أو من هـذا « المشهد الآخر » ــ على حد تعبير فرويد ــ) أمرا محظورا على الذات ، اللهم الا فى اللحظات النادرة التى يتم فيها الغاء حالة « عدم التجانس » الموجودة بينهما ، فان من شأن « العلاج » بالتحليل النفسى أن يكون هو السبيل الى تحقق أمثال هـذه اللحظات ، خصوصا وأنه هو الطريق الوحيد المؤدى الى ظهور « الحقيقة » . وبعبارة أخرى يمكننا أن نقـول ان كلام المحلل النفسـانى هو الوسيط الذى يجعل من الممكن ادراك « الحقيقة » المعقولة الكامنة فى حديث « الآخر » . ولن نتوقف عند الدراسة المطولة التى قام بها لاكان للاشعور على نحو ما يتجلى من خلال شـتى أشكال « الذهان » (أو المرض العقلى) ، ولكن حسبنا أن نقول ان لاكان

قد تابع فرويد فى دراسته لحالة « الرئيس شريبر » (الذى كان مصابا بضرب من « البارانويا » ، كرد فعل أو كآلية دفاعية ضد الجنسية المثلية) ، وحالة « رجل الذئاب » (الذى كان مرضه العقلى وثيق الصلة بعقدة البتر أو الاخصاء) ، فاستطاع بذلك أن يثبت لنـــا دور « الرمزية اللاشعورية » فى كل عمليـــات « الكبت » ، و « الطرح » ، و « النقل » ، و « التحويل » ٠٠ الخ ٠

٥ ــ ١١ وأما فيما يتعلق بعلاقته بهيجل ، فان لاكان يستمد من كتاب « فنومنولوجيا الروح » ــ كما قلنا ــ أصول نظريته فى تفسير « الرغبـــة » ، مستلهما فى الوقت نفســه نظرية فرويد المعروفة فى « الليبيدو » أو الطاقة الجنسية ٠ وهنا يبدأ لاكان بالتفرقة بين « الحاجة » ، و « الطلب » ، و « الرغبة » ، فيقول ان « الحاجة » ــ فى جوهــرها ــ فسيولوجية بحتة (كالحاجة الى المـــاء أو الحاجة الى السكر فى حالات الغيبــوبة الناجمة عن نقص الأنسولين فى الدم) . فى حين أن « الطلب » لا يقتصر على مجرد اشباع بعض الحاجات . وانمـــا هو التماس لضرب من الحضور أو الغياب ، ان لم نقل بأنه فى صميمه « نداء للآخر » ، أو سعى وراء « الحب » ٠ وكثيرا ما تجىء « الحـــاجة » فتلقى حجابا كثيفا على « الطلب » ، كما يحدث أحيانا حين يعرب الطفل عن « حاجته » الى حلوى ، بينما يكون مطلبه الحقيقى هو التماس عطف أمه أو استثارة حبها له ٠ وهنـــا قد ترفض الأم اعطاءه الحلوى التى يريد ، ولكنها قد تشبع مطلب الحب لديه . بأن تعمد الى تقبيله وضمه الى صـــدرها ، أو هى قد تشـــبع حاجته الى الحلوى فتعطيه كل ما يريد ، دون أن تفطن الى ذلك « المطلب » الأساسى الذى يكمن من وراء تلك « الحاجة » ٠ وقد يحدث فى بعض الأحيان أن يبـــادر الوالدان ــ مقــدما ــ الى اشباع كل حاجات طفلهما . دون أن يفطنا الى « مطلب الحب » الذى يكمن من وراء تلك « الحاجات » ، وعندئذ قد يصاب الطفل بما يصح أن نسميه باسم « فقدان الشهية النفسية » anorexie mentale (مع العلم بأن « الانتحار » نفســه كثيرا ما يكون هو الخاتمة الضرورية لهذه الحالة) ٠ وأما « **الرغبة** » فهى شىء أكثر من مجرد « الحاجة » ، أو مجرد « الطلب » : لأنهـــا ليست مجرد « نداء » موجه للآخر من حيث هو آخر . كما أنها ليست مجرد

التماس للحب (كما هو الحال فى « الطلب ») ، وانما هى – على حد تعبير هيجل – « **رغبة فى رغبة الآخر** » . بمعنى أنها رغبة فى انتزاع « اعتراف الآخر » بصميم رغبة الذات ! وهذا ما يعبر عنه لاكان بقوله (مستلهما فى ذلك – بلا شك – مقالة هيجل) :
« **ان رغبة الانسان لهى دائما رغبة فى الآخر** » .

وقبل أن نشرع فى شرح نظرية لاكان فى « الرغبة » ، لا بد لنا من أن نشير الى أن العديد من المقولات الهيجلية قد ترددت على لسان لاكان فى « كتاباته » السيكولوجية ، ومن بينها – على وجه الخصوص – فكرة « الصراع حتى الموت » ، وفكرة « السيد المطلق » ، وفكرة « الاعتراف » (أو « الاقرار ») ، وفكرة « النفوذ » ، وفكرة « شريعة القلب » ، و « الوعى بالذات » ، و « دهاء العقل » ، و « المعرفة المطلقة » ... الخ . ولكن الذى **يعنينا هنا بصفة خاصة انما هو « ديالكتيك السيد والعبد » الذى** استمد منه لاكان أصول نظريته فى « الرغبة » . ونحن نعرف أن هذا « الديالكتيك » – عند هيجل – كان يمثل مرحلة الانتقال من « الوعى » الى « الوعى بالذات » ، مع العلم بأن كل « ظاهريات الفكر » (أو « فنومنولوجيا الروح ») ان هى الا تأريخ لذلك الوعى الشقى الذى يسعى جاهدا فى سبيل الوصول الى ضرب من اليقين بذاته ، من خلال رؤيته للصور المثلة لصميم حقيقته الذاتية . ويحاول هذا الوعى – بادىء ذى بدء – أن يبحث عن حقيقته فى المتعة الخالصة أو الاستمتاع المحض بالموضوعات الحسية ، والعمل على تحطيمها أو القضاء عليها ، ولكنه لا يلبث أن يفشل فى هذا السبيل ، وبالتالى فانه سرعان ما يدرك أنه هيهات له أن يعثر على تلك الحقيقة فى نطاق عالم الأشياء ، وأنه لا بد له من البحث عنها فى نطاق عالم الذوات ، بحيث ينشدها لدى وعى آخر يكون فى استطاعته أن يحبه أو أن يبغضه ، ويكون فى وسعه أن يمنحه ذلك « اليقين الذاتى » الذى هو العلم الأوحد على « الوعى بالذات » . ولا غرو . فان أحدا لا يمكن أن يعترف به ، ويخلع على ذلك اليقين الذاتى حقيقة موضوعية ، ما خلا « الوعى الآخر » . ومن هنا فان تلاقى هذين الوعيين – عند هيجل – لا بد من أن يتخذ طابع صراع حاد عنيف ، من أجل الظفر بالسيادة أو النفوذ ، بحيث يحاول كل وعى انتزاع

« اقرار » الوعى الآخر أو اعترافه به . دون أن يقر ـ هو ـ به أو يعترف له بأى نفوذ ! ولعل هذا هو ما قصد اليه هيجل حين قال عبارته المشهورة : « ان من شأن كل وعى أن ينشد موت الوعى الآخـر » . ولكن ، لا ينبغى لأى من الطرفين ـ فى هذا الصراع الحاد من أجل الظفر بالسيادة أو النفوذ ـ أن يموت أو أن يختفى تماما من حلبة المعركة ، والا لما تحقق وصول « الوعى » الى مستوى « الوعى بالذات » . وهنا يجىء « الوعى » الذى تقبل عن طيب خاطر المخاطرة المطلقة بحياته ، وارتضى لنفسه أن يفقد الحياة ذاتها فى سبيل الظفر بحقيقة « الوعى بالذات » ، فيصبح هو « السيد » . وأما ذلك « الوعى الآخر » الذى تراجع أمام سطوة « السيد المطلق » ـ ألا وهو الموت ـ فانه يصبح مجرد « عبد » . وسرعان ما يتحقق « السيد » من أنه قد أصبح أسيرا لضرب من الاعتراف الزائف : نظرا لأن الانسان الذى أحاله « هو » (أى السيد) الى مجرد « عبد » ، لم يعد يستطيع أن يقدم له اعترافا أصيلا (حقيقيا) يكون صادرا عن حريته ؛ ومن هذا فانه لا بد للسيد من أن يجد نفسه فى « مأزق وجودى » . وعلى العكس من ذلك ، يستمر « العبد » فى عمله خائفا دائما من « السيد » ، لكى لا يلبث أن يدرك أنه هيهات له أن ينتزع « وعيه بذاته » اللهم الا من الأشياء نفسها . ومن ثم فانه لا يجد بدا من العمل على تغيير العالم بحيث لا يصبح للسيد مكان فيه ! وعلى ضوء « ديالكتيك السيد والعبد » (عند هيجل) يحاول لاكان أن يشرح لنا دلالة الرغبة ، فنراه يقول « ان الرغبة هى دائما رغبة فى الآخر » ، بمعنى أن رغبة الانسان هى دائما رغبة فى رغبة أخرى ، أو هى رغبة فى انتزاع اعتراف الآخـر برغبتنا الخاصـة . ولاكان يأخذ هنـا عن هيجل فكرته فى « الوساطة » ، فيقول انه ليس من شأن « رغبة » الانسان أن تنشأ وتتأسس ، اللهم الا من خلال « وساطة الآخر » : لأنهـا ـ فى صميمها ـ « رغبة » فى انتزاع « اعتراف » الآخر بها من حيث هى رغبة ! وليس معنى هذا أن « الآخر » هو الذى يملك مفاتيح (أو أسرار) الموضوع المرغوب فيه ، وانما معناه أن الموضوع الأول للرغبة انما هو أن تصبح موضعا للاعتراف (أو الاقرار) من قبل الآخر ! ولما كان « الآخر » ـ عند لاكان ـ هو فى آن واحد

« موضوع الرغبة » ، و « علامة على علاقة الذات بالدال (أو الرمز) » . فانه لا بد للرغبة من أن تصبح رغبة فى رغبة أخرى ، من حيث أن « رمزها » وموضوعها لا بد من أن يكون هو « القضيب » phallus • وهنا يوسع لاكان من مفهوم « القضيب » ، فلا يجعل منه فقط مجرد « موضوع للرغبة » ، أو مجرد « دال » أو « رمز » يشير الى الطاقة الجنسية . بل يجعل منه أيضا علما على ذلك « اللوغوس » الذى يجىء فيقترن بالرغبة . مؤكدا فى الوقت نفسه أن « الأب » (من حيث هو حامل « القضيب ») انما يمثل « القانون » : Loi •

٥ ــ ١١ ولو أننا أردنا الآن أن نفهم الدلالة الحقيقية للرغبة لدى الرجل البالغ . فلا بد لنا بالضرورة من العودة الى الرغبة لدى الطفل ، من أجل الوقوف على حقيقة تكون « عقدة أوديب » لدى الطفل ، على نحو ما يتصورها لاكان • وهنا نجد أن عملية انفصال الطفل عن « الوالد » الممثل لنفس الجنس ، من أجل الاتجاه نحو « الأم » الممثلة للجنس الآخر . لا بد من أن تمر ــ فى تطورها ــ بالمراحل الثلاث الآتية : ففى المرحلة الأولى يظن الطفل أنه حسبه ــ للظفر برضا أمه ــ أن « يتوحد » مع « موضوع » رغبتها ، ألا وهو « قضيب » الأب • وهكذا يتقمص الطفل ذلك العضو الذى تفتقر اليه الأم ، والذى يستطيع الأب أن يمنحه لها أو أن يمنعه عنها • بيد أن هذا « التوحد » ــ أو ان شئت فقل « التقمص » ــ بعيد كل البعد عن أن يحقق للأم ــ اللهم الا فى بعض الحالات المرضية ــ الاشباع المطلوب • وسرعان ما يتحقق الطفل نفسه من أن هذا « التقمص » غير كاف ، وأنه لا يغنى فتيلا ، ومن ثم فانه لا يلبث أن يدرك أنه هيهات له أن يشبع رغبة أمه ، ما دامت هذه الرغبة تهدف دائما الى شىء هو فيما وراء كل ما يمكنه الوصول اليه • وهذا هو جوهر المرحلة الثانية من مراحل تطور العلاقة بين الطفل ووالديه • ثم تجىء المرحلة الثالثة والأخيرة فتعبر عن رغبة الطفل . لا فى أن يكون هو نفسه « القضيب » الذى تفتقر اليه الأم ، بل فى أن يصبح حاملا (أو مالكا) لهذا القضيب ، ان كان ولدا ، أو مرتقبا له من قبل الآخر ، ان كان بنتا . وحينما لا يتحقق هذا التطور بنجاح ، فقد يظهر لدى الطفل « عصاب حصارى » يعبر عن حدوث ضرب من

« التماس الكهربائى » ـ ان صح هذا التعبير ـ بين « الرغبة » و « الطلب » (على نحو ما رأينا من قبل فى حالة « فقدان الشهية النفسية » . التى هى عبارة عن حالة « تماس كهربائى » بين « الحاجة » و « الطلب ») • وحسبنا أن نقوم بدراسة « الرغبة » لدى المريض المصاب بالحصار حتى نقف على صحة التحليل الذى يقدمه لنا لاكان فى هذا الصدد : فانه لمن الواضح أن ثمة جدارا لامرئيا ، غير قابل للعبور ، يفصل الرجل العصابى المصاب بالحصار عن موضوع « رغبته » ـ • والواقع أننا هنا بازاء « جدار » هيهات للمريض أن يعبره ، مهما يكن من أمر تلك الأسماء المختلفة التى قد يطلقها عليه ! بل ربما كان الأدنى الى الصواب أن يقال : اننا هنا بازاء « رغبة متناقضة » : لأنها ما تكاد تظهر الى عالم الوجود ، حتى تعود فتقضى على نفسها بنفسها ! وحينما يتوجه الرجل المصاب بالحصار نحو المرأة ، فانه لا يتوجه اليها مدفوعا بدافع « الرغبة » (على نحو ماتفهمها المرأة) ، بل تحت تأثير « مطلب » معين : ألا وهو مطلب الاعتراف به من حيث هو « رجل » ، وكأنما هو يلتمس لديها تأكيدا لصميم وجوده من حيث هو ذات ! وهذا ما يعبر عنه لاكان بقوله ان ثمة « تماسا كهربائيا » قد حدث بين « الرغبة » و « الطلب » عند الرجل العصابى المصاب بالحصار • ولا سبيل لنا الى فهم هذا الخلط (أو الامتزاج) بين « الرغبة » و « الطلب » . اللهم الا بالرجوع الى « ديالكتيك الرغبة » لدى الطفل • وآية ذلك أن الرجل « الحصارى » قد بقى أسيرا لذلك « التقمص » (أو « التوحد » : Identification الأولى : على اعتبار أنه قد بقى « هو نفسه » القضيب ، دون أن يتحول الى « مالك » له ! : « il est le phallus, il ne l' a pas » • وهذا هو السبب فى أن باب الدخول الى عالم « الرغبة » قد بقى موصدا أمامه . وكأنما هو محظور عليه ! ولاكان يروى لنا ـ فى هذا المقام ـ حلما طريفا لرجل عصابى مصاب بمرض الحصار ، فيبين لنا كيف أن « رغبة » هذا الرجل لم تكن هى « امتلاك » القضيب ، بل كانت هى « التوحد » مع ذلك العضو الذى تفتقر اليه المرأة (وهى ـ هنا ـ الأم) . خصوصا وأننا هنا بازاء حالة « بتر » هيهات للطفل أن يتقبلها أو أن يتمكن من تمثلها !

ولا يتسع المقام هنا للدخول فى تفاصيل التحليل النفسى عند لاكان . وانما حسبنا أن نقول ان هذا التحليل يقوم على فض شفرات « اللاشعور » من حيث هو « لغة رمزية » . مع العلم بأن كلمة « القضيب » عنده هى العلم الأكبر على هـذه « الرمزية اللاشعورية » ، خصوصا وأنه ليس هناك (لدى فرويد ، وبالتالى لدى لاكان) سوى « ليبيدو » واحد . ألا وهو ليبيدو الرجـل . والفارق كبير بين هذه البنيوية الفرويدية من جهة . وبين نظرية يونج فى النفس من جهة أخرى : لأن « البنيوية » ترفض بشدة القول بوجود « صـور عامة » أو « أشكال أصـلية » للطاقة الجنسية تستمد منها كل المعانى أو الدلالات ، فى حين أن يونج يتصور « النفس » على أنها « ذخيرة » أو « مستودع » يحمل فى أعماقه كل « الصور » أو « النماذج » التى قد تظهر فى . الأحلام » (مثلا) . وكأننا نمضى من « المجرد » الى « العينى » ، فى حين أن الحقيقة هى العكس تماما ، ما دمنا نمضى دائما من «العينى» الى « المجرد » . ولا يقف لاكان عند هذا الحد ، بل اننا لنجده يهتم بابراز دور « الرمزية » فى صميم الحياة النفسية للفرد . ان لم نقل فى صميم التفكير العلمى للبشرية قاطبة . لدرجة أنه يقرر فى أحد المواضع أنه لم يقم ـ لدى الانسان ـ فى أى عصر من العصور تفكير آخر سوى التفكير الرمزى ، وأن ما نسميه فى اللغة الجارية باسم « الرياضيات » ليس الا أعلى صورة من صور « الرمزية » فى نطاق هذا التفكير العلمى .

٥ ــ ١٢ بيد أن هذه « الرمزية اللغوية » التى اكتشفها فرويد ــ ومن بعده لاكان ــ على مسـتوى « اللاشعور » ، لدرجة أن « الوظيفـة الرمزية » ــ عنـدهما ــ قد أصبحت تمثـل جوهر « الكشف التحليلى » ، قد دفعت ببعض رجالات علم اللغة أنفسهم ــ وعلى رأسهم بنفنست ــ Benveniste ــ الى التساؤل عن الوظيفة الحقيقية للغة فى صميم هذا الاكتشاف الفرويدى . والواقع أن « رمزية اللاشعور » ــ على الرغم من كل ما قاله فرويد وتلميذه لاكان ــ لا تمثل ظاهرة لغوية ــ بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة ــ ، وانما هى ظاهرة عامة مشتركة بين العديد من الثقافات . بغض النظر تماما عن مسألة اللغة . وآية ذلك أننا لو نظرنا (مثلا) الى عملية « التحويل » أو عملية « التكثيف » ، لوجدنا أنفسنا

بازاء ظاهرتين تعملان على مستوى « الصورة الحسية » : image ، لا على مستوى النطق الصوتى ، أو التعبير الدلالى . وحين يعمد فرويد الى تفسير الأحلام ، أو حين يقرر لاكان أننا نجد فى التحليل كل أشكال البلاغة الكلاسيكية ، فان من الواضح أنهما ينتقلان بنا من مجال « اللغة » الى مجال « الكلام » ، خصوصا وأن « البلاغة » لا تنصب على « اللغة » فى حد ذاتها بقدر ما تنصب على العمليات التى تصطنعها الذات فى تضاعيف « المقال » أو « الحديث » . ونحن نعرف أنه اذا كانت « اللغة » نسقا أو نظاما مشتركا بين الجميع ، فان « الحديث » هو فى آن واحد حامل الرسالة وأداة الفعل . وهذا هو السبب فى أنه كثيرا ما يقوم لدى الفرد ضرب من التناقض بين « الحديث » و « اللغة » . ولكن المحلل النفسى (الذى لا يجهل هذه التفرقة) يحاول فى العادة الامتداد الى ما وراء « الرمزية » المتضمنة فى « اللغة » ، من أجل اكتشاف « رمزية » أخرى من نوع خاص ، ألا وهى تلك « الرمزية » النفسية اللاشعورية التى تعمل عملها من وراء ظهر الفرد ، لأنها تتجلى من خلال ما ينساه ويسقطه من حسابه ، أكثر مما تتجلى فيما قد يقوله أو ينطق به : ان لم نقل انها تتجلى بشكل أفعل وأوضح من خلال ما يكبته ويأبى التصريح به ! وحسبنا أن نعود الى « الحلم » (مثلا) لكى نتحقق ــ فيما يقوله فرويد ــ من أنه يحمل منطقه الخاص الذى لا يعترف بمقولات « التعارض » و « التناقض » ، وكأنما هو لا يعرف أصلا مقولة « السلب » أو كلمة « لا » ! ولكن فرويد حين يقول ان من شأن دراسة تطور اللغة (وبصفة خاصة دراسة « سيمانطيقية » اللغات البدائية) أن تلقى الكثير من الأضواء على عملية تفسير الأحلام (أو دراسة لغة الحلم) ، فان مثل هذا القول قد يوحى بأن « منطق اللغة » هو نفسه « منطق الحلم » ، وأن فى « اللغة » نفسها من مظاهر « التناقض » ، كل ما فى تهاويل « الأحلام » ! واذا كان فرويد (وبعض مريديه من بعد) قد حاولوا الوصول الى هذه النتيجة من خلال مضاربتهم لبعض اللغات بعضها ببعض (كالألمانية والانجليزية مثلا) ، فان كل المحاولات التى قاموا بها لم تثبت لنا مطلقا وجود أى تماثل بين أساليب الحلم من جهة ، وبين العمليات المستخدمة فى اللغات

(واللغات البدائية خصوصا) من جهة أخرى • ومهما يكن من أمر « التناقض » الذى قد تنطوى عليه معانى بعض الكلمات (فى هذه اللغة و تلك) . فانه لا يمكن أن تكون ثمة لغة تقوم فى تركيبها أصلا على علاقة التناقض ، ما دامت « اللغة » (أية لغة) هى منذ البداية « نظام » أو « نسق » من العلاقات • ومن هنا فان كل الظـواهر اللغوية شـاهدة على خطأ ذلك التماثل المزعوم بين « منطق الحلم » من جهة ، ومنطق أية لغة واقعية من جهة أخرى • وقد كان الأجدى بفرويد ـ فيما يقول بنفنست ـ أن ينشـد فى مجال « الشعر » و « الأسطورة » ، ما راح ينشده فى مجال اللغة (أو تاريخ اللغات) ، فان من المحتمل جدا أن يعثر الباحث فى الكثير من الأعمال الادبية السيريالية (مثلا) على منطق شبيه بمنطق الأحلام ! ومهما يكن من شىء ، فان المهم ـ فى هذا المجال ـ هو اقامـة تفرقة واضحة بين « رمزية اللاشعور » من جهة ، و « الرمزية اللغوية » (على نحو ما تتجلى فى هذا اللسان أو ذاك) من جهة أخرى • فعلى حـين أن « الرمزية اللاشعورية » (على نحـو ما تتجلى فى الحـلم والعصاب) هى رمزية كلية شمولية عامة ، نجد أن لكل رمزية لغوية طابعها الخاص : نظرا لأن الفرد يتعلمها ويكتسبها من خلال احتكاكه بالعالم الثقافى المعين الذى يعيش فيه ، ويتكيف معه ، ويتوحد به ! هذا الى أن الرموز اللغوية الأساسية (بكل ما لها من أساليب خاصة فى النظم أو التركيب) لا تنفصل ـ فى نظر الشخص ـ عن الأشياء نفسها ، وعن الخبرة التى يحصلها عن تلك الأشياء ، بحيث أنه ليصبح أقدر على التحكم فيها كلما أصبح فى وسعه ادراكهـا (أو اكتشافها) باعتبارها «وقائع» • وسرعان ما يتبين للشخص الذى يستوعب كل الرموز المتحققة فى ألفاظ اللغة (بكل ما فيها من كثرة أو تنوع) أن علاقة هذه الرموز بالأشياء التى تشير اليها ، لا تزيد عن كونها علاقة قابلة للملاحظة أو التقرير ، دون أن تكون قابلة للتفسـير أو التبرير ، وعلى العكس من هـذه « الرمزية » التى تتحقق من خلال علامات متعددة الى غير ما حد، والتى تنتظم على شكل أنسقة صورية متنوعة ومختلفة باختلاف اللغات نفسها ، نجد أن للرمزية اللاشعورية التى اكتشفها فرويد سمات نوعية محددة تؤلف معجما صغيرا مشـتركا بين كافة

الشعوب، دون أن يكون الأفراد قد تعلموها أو اكتسبوها من خلال الوسط الثقافى الذى نشأوا فى كنفه • وفضلا عن ذلك ، فان الصلة بين هذه الرموز وبين ما تشير اليه هى صلة من نوع خاص : لأنها تتميز بثراء (أو خصوبة) — ان لم نقل تنوع — « الدال » signifiant ، مع توحـد (أو أحادية) « المـدلول » signifie : نظرا لأن من شأن المضمون أن يبقى مكبوتا . فلا يكون فى وسعه أن يجد لنفسه منطلقا ، اللهم الا تحت غطاء « الصور الحسية » ! وعلى العكس مما هو الحال فى العلامة اللفظية ، نجد أن هناك علاقة « تسبيب بالبواعث » : motivation بين تلك « الدالات » المتعددة ، وذلك « المدلول » الأوحد ، على اعتبار أن « التعاقب » الموجود بينهما — فى نظر فرويد — هو « تتابع سببى » أو « تعاقب على » ، دون أن يكون للنظم أو التركيب الذى تتسلسل وفقا له أى طابع منطقى ، ما دامت الرموز اللاشعورية — بطبيعتها — لا تخضع لأى مطلب منطقى • ولعل هـذا ما حدا ببعض علماء اللغة الى القول بأن رمزية اللاشعور هى أدخل فى باب «المقال» ، أو فى باب « الأسلوب » : style ، منها فى باب « اللغة » (بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة) • وآية ذلك أننا نجـد فى هـذه الرمزية اللاشعورية كل أساليب البيان (من استعارة ، وتشبيه ، وكناية، وغير ذلك) على نحو ما تستخدمها الذات الفردية الواحدة ، فى عملية طرحها أو تجاهلهـا لدوافعها الوجدانية الخاصـة التى تعمد الى كبتها ، مستخدمة شتى صور الحلم أو الأسطورة • • الخ • وهكذا نخلص الى القول بأننا هنا بازاء رمزية فريدة فى بابها ، فهى لا تندرج تحت باب « الرمزية اللغوية » العادية •

٥ — ١٣ — والحق أننا لو أنعمنـا النظر الى نظـرية لاكان القائلة بأن للاشعور « بنية » شـبيهة بالبنية التى تتميز بهـا « اللغة » ، لوجدنا أن هـذه النظـرية قد استهدفت للكثير من الانتقادات ، حتى من جانب بعض تلاميـذ لاكان ومريديه هم أنفسهم ! وهذا كونراد شترن C. Stern (مثلا) يبرز لنا صعوبة تحديد مكانة « الضمير النحوى » داخل نطاق الحلم والرغبـة اللاشعورية ، متسائلا فى الوقت نفسه عن مدى احتمال تطبيق النموذج اللغوى فى مضمار التحليل النفسى ، وكأنما هو قد فطن الى أن هذا التطبيق لن يقودنا فى خاتمة المطاف الا الى بعض

المظاهر السطحية للاشعور الفرويدى . على العكس مما زعمه لاكان حينما اعتبر « الاستعارة » هى التى تكون ـ فى الأصل ـ صميم اللاشعور ، بمقتضى ذلك الفعل الذى تفرضه على «الدال» حين تجعل منه «مدلولا» لشىء آخر غير ذاته ! وهذا أندريه جرين A. Green يأخذ على الكثير من المحللين النفسيين اغفالهم لبعض نصوص فرويد المتأخرة ، من أجل التمسك ببعض كتاباته القديمة ، خصوصا مؤلفات ١٩١٥ المتعلقة بـ « ما وراء علم النفس » . مما جعلهم لا يدركون مدى « تعقد » مفهوم «اللاشعور» عند فرويد ، بكل ما ينطوى عليه من « عتامة » : opacité وهو الأمر الذى أدى بهم الى اغفال أهمية الجانب الوجدانى فى اللاشعور لحساب الجانب التمثيلى (أو التصورى) البحت ! هذا الى أن البعض قد وجد فى « الهو » ــ على نحو ما وصفه فرويد ــ « خليطا » ، أو « عماء » : chaos ، وكأنما هو « وعاء يغلى بكثرة من الانفعالات الهادرة الصاخبة » . فلم يجد بدا من التساؤل عن مدى صحة قول لاكان بأن « الهو يتكلم » ، وأن « اللاشعور لغة لها بنيتها الخاصة » : وكأن هؤلاء قد فطنوا الى أن الأدنى الى الصواب أن يقال ان « الهو » يتمتم ، ويتهته ، ويتلعثم ، بدلا من القول بأنه ينطق ، ويتحدث ، ويتكلم ، أو كأنما هم قد لاحظوا ما فى مفهوم « البنية » من معانى « التنظيم » و « الاتساق » و « التماسك » . فلم يسعهم سوى أن يرفضوا نظرية لاكان القائلة بأن للاشعور « بنية » شبيهة ببنية اللغة : والا ، فقل لى ــ بربك ــ أية « بنية » تلك التى يمكن أن ننسبها الى « اللاشعور » ، أو الى « الهو » ، اذا كان لنا أن نقول مع فرويد انه عبارة عن خليط من الحركات التى لا تخضع لقواعد الفكر المنطقية ، نظرا لأن مبدأ عدم التناقض ـ بالقياس اليها ـ لا وجود له على الاطلاق ؟ ألم يقل فرويد ــ بصريح العبارة ــ : « ان من شأن الانفعالات المتناقضة أن تبقى فى « الهو » ، دون أن تتعارض فيما بينها ، ودون أن يقضى بعضها على البعض الآخر »؟ واذن ألا يعنى « الهو » ــ فى نظر فرويد ــ مجرد اختفاء الذات المتسقة ، أو غياب مبدأ الاتساق ؟ اننا لو تصورنا اللغة على أنها مجرد « تلاصق » أو « تجاور » لبعض العناصر ، فربما كان فى استطاعتنا أن نقول ــ مع لاكان ــ ان للاشعور بنية كبنية

اللغة : وأما اذا تصورنا « اللغة » على أنها أداة تواصل تولد الكثير من الأقاويل الدالة ، واذا سلمنا بأننا نستطيع من خلال اللغة أن نقول شيئا ، فان من واجبنا أن نقول مع فرويد ان اللاشعور العارى المحض ، فى استقلال عن كل عملية كبت (الهو) عامر بالطاقة التى تجيئه من قبل الحوافز الفطرية ، ولكنه خال من كل تنظيم ، فضلا عن أنه لا يملك القدرة على تحريك أية ارادة عامة ٠٠٠ » ٠ صحيح أن فرويد يحدثنا فى آخر كتابه « تفسير الأحلام » عن « ذات » تتقبل مسئولية أحلامها ، وكأنما هى قد أصبحت بمثابة « ذات حقيقية » قد حققت من الانسجام مع « الهو » ما يضمن لها « بنية » متسقة متكاملة ، ولكن من المؤكد أننا هنا بازاء انتقال من حالة العماء والاختلاط والفوضى ، الى حالة من التنظيم والتنسيق والبناء ، هى بمثابة تعبير عن اكتساب « الهو » لطابع « البنية » ٠ ومعنى هذا أن « حديث الهو » ـ فى خاتمة المطاف ـ ليس مجرد « لغة » عادية (تقوم على نسق من المتقابلات الضمنية) على طريقة دى سوسير وانما هو مقال يحمل معنى « الخلاص » أو « التحرر » ، وكأنما هو « البشرى السعيدة » التى هى فاتحة « عهد المحبة » ! ولعل هذا ما عناه فرويد نفسه حين كتب يقول : « لقد ظهر بوضوح ـ من خلال تطور البشرية ، كما هو الحال أيضا من خلال تطور الفرد ـ أن الحب هو الشىء الأساسى ، ان لم نقل انه العامل الأوحد فى كل تاريخ الحضارة ، نظرا لأنه هو الذى تسبب فى الانتقال من مرحلة الأنانية الى مرحلة الغيرية » ٠ ولو كان لنا أن نضيف كلمة واحدة الى ما قاله فرويد ، لقلنا ان هذا الانتقال قد تحقق ـ فى لحظة ما من اللحظات ـ من خلال « البنية » نفسها ، على شرط أن نتذكر دائما أنه حين تصبح للاشعور بنيته المتسقة ، فهنالك تكون « الذات » قد وصلت الى ما تصبو اليه من انسجام، وثراء ، وقوة ٠٠٠

٥ ـ ١٤ وأما اذا انتقلنا الآن الى المأخذ الأكبر الذى طالما وجه الى لاكان ـ شأنه فى ذلك شأن غيره من البنيويين ـ فسنجد أنفسنا بازاء اتهام خطير يصور لنا نظرية لاكان فى التحليل النفسى بصورة « نزعة **لا ـ انسانية** » تضحى بـ « الذات » لحساب « البنية » ، وتعمل فى النهاية على استبعاد كل « احساس

بالمعاش » sens vécu : من أجل القضاء تماما على « الانسان » !
وعلى الرغم من أن البعض قد وجد فى المشروع النهائى للاكان مجرد محاولة لاتخاذ « التحليل النفسى » وسيلة للاهتداء الى الينابيع الآساسية لكل حياة بشرية سليمة ، يمكن أن تضمن للفرد السعادة ، والحرية ، والحقيقة ؛ الا أن نزعة لاكان البنيوية السيكولوجية قد بدت للكثيرين – مع ذلك – مجرد تأكيد لتلك النظرية الرمزية اللاشعورية التى تجعل من القوة المطلقة « للدال » المحرك الأكبر للوجود البشرى بأسره . وآية ذلك أن لاكان قد تصور الانسان على أنه مفعول لا فاعل ، مقود لا قائد ، معاش لا عائش ، وكأنما هو مسكون من قبل « معنى » يخترق كل وجوده ، دون أن يكون فى وسعه فهمه أو ادراك كنهه ! صحيح أن لاكان لا يسلم بتلك المعادلة الخاطئة التى توحد بين « الطفل » ، و « البدائى » ، و « العصابى » . ولكنه يريد مع ذلك أن يظهرنا على العامل المشترك الذى يجمع بينهم من حيث علاقة كل منهم بـ « القانون » . والواقع أن السمة المشتركة بين هؤلاء الثلاثة أنهم جميعا « منفعلون » ، لا « فاعلون » : فالطفل – مثلا – لا يستطيع أن يقدم لنا المبرر العقلى الكافى لتفسير « القانون » الذى يخضع له ؛ والرجل « البدائى » يجهل السبب الحقيقى الكامن من وراء القواعد الاجتماعية المتحكمة فى أنظمة الزواج بين أبناء العمومة الواحدة ، فى حين أن الرجل « العصابى » عاجز عن تفسير أصل الفعل الذى يحققه أو الحركة الروتينية التى يخضع لها . ولو كان لنا أن نستخدم تعبير لاكان ، لقلنا ان هؤلاء الثلاثة مسكونون من قبل « الدال » ، دون أن يكونوا هم الذين خلقوه أو أبدعوه . وهنا تظهر الصلة الوثيقة التى تجمع بين كل من ليفى اشتراوس (الاتنولوجى) ، ولاكان (المحلل النفسى) : فان كلا منهما لا يرى أمامه سوى « ذرات خاضعة لقانون » ، ولا يفهم هذا القانون نفسه الا على أنه نظام مندمج فى صميم « **البنية اللاشعورية** » . ولكن ، على حين أن اللاشعور عند ليفى اشتراوس هو لا شعور الماضى الجمعى ، نجد أن اللاشعور عند لاكان هو لا شعور الماضى الفردى : وان كان من شأن كل من العالم الاتنولوجى والمحلل النفسى (مثلهما فى ذلك كمثل الذات الجمعية والذات الفردية على السواء) أن يجهلا –

قبليا (أو أوليا) ــ مثل هذا اللاشعور . وكأن كل ما يعرفانه عنه أنه المجال الذى يمكن أن يتم فيه اكتشاف ذلك القانون : قانون المقال (أو الكلام) الذى تتجلى فيــه قدرة « الدال » ، وسيطرة الثقافة على الطبيعة · ولا شك أن نقطة التلاقى التى تجمع بين كل من ليفى اشتراوس ولاكان ــ فى هذا المجال ــ انما هى بعينها نقطة التلاقى التى تجمع أيضـــا بين أبحـــاث كل من هوسرل وفرويد ، ألا وهى « مسألة الدال » ، والاعتراف بما للرمز من قوة مطلقة فى مضمار الفكر البشرى · ولا يقف التشابه بين ليفى اشتراوس ولاكان عند حد التسليم بأهميــة الوظيفة الرمزية ، أو استخدام النموذج اللغوى كأداة منهجية فى البحث ، وانما نراه يمتد أيضا الى محاولة الكشف عن معنى خفى ، ابتــداء من بعض الظواهر أو الوقائع الظاهرية ، التى تنتمى الى نفس النسق ، أو النظام اللاشعورى · ولكن ، على حين أن الفرض البنيوى (القــائم على النمــوذج اللغـــوى) قد أتاح لليفى اشتراوس ، فى مضمار الأنثروبولوجيا ، فرصة الوصول الى الكثير من النتائج العلمية الباهرة ، فان التساؤل قد بقى قائما ــ فيما يتعلق بالتحليل النفسى ــ : « ترى هل يصلح النموذج اللغوى أساسا منهجيا لدراسة اللاشعور الفرويدى ؟» أو بعبارة أخرى : هــل نجح لاكان ــ عن طريق استخدامه لمناهج شبيهة بتلك التى استخدمها ليفى اشتراوس عنـــد تحليله للاشـــعور الجمعى ــ فى الوصـــول الى نتائج علميــة باهرة فى تحليله للاشعور الفردى (الفرويدى) ؟ ·· ان النقاد ليختلفون ــ بلا شك ــ فى الأجوبة التى يقدمونها لنا على هذا التساؤل ، ولكنهم يجمعون ــ أو يكادون ــ على القول بأنه لا بد من النظر الى عملية استخدام « البنية اللغوية » من أجل التعبير عن الأنشطة الفردية اللاشعورية ، على أنها مجرد « فرض » يساعد على الاستمرار فى البحث ، لا على أنها « عقيدة » أو « نظرية نهائية » ···

٥ ــ ١٥ ومرة أخرى نعود الى تهمة « **اللا ــ انسانية** » التى وجهت الى لاكان ــ كما وجهت من قبل الى كل من ليفى اشتراوس وفوكوه وألتوسير ــ فنقول انه ربما كان المبرر الأوحد لهـذا الاتهام ، أن لاكان ــ مثله فى ذلك كمثل فرويد نفسه ــ قد نحى جانبا الذات الشاعرة ، كما استبعد الاحساس بالمعاش ، فلم

يعد « الانسان » فى نظره سوى مجرد ألعوبة فى يد « النظام » أو « النسق » ، ان لم نقل فى يد تلك « البنية » الرمزية اللاشعورية ! ولئن تكن تهمة « معارضة النزعة الانسانية » ، التى وجهها الكثير من الباحثين (وعلى رأسهم دوفرن) الى لاكان ، ماثلة فى صميم العمل الفرويدى نفسه ، الا أن هذا لا يمنعنا من القول بأن اكتشاف اللاشعور ـ سواء أكان ذلك عند فرويد أم عند لاكان ـ قد اتخذ طابع ثورة مضادة ، أو على الأقل مجرد قطيعة ، مع التراث الفلسفى الذى كان يعطى للذات مركز الصدارة فى عملية المعرفة · صحيح أن لا كان قد لا يرحب كثيرا بتلك النتائج الفلسفية (ان لم تقل الأيديولوجية) التى يستخلصها بعض النقاد من صميم عمله التحليلى العلمى ، ولكن من المؤكد ـ مع ذلك ـ أن اعتبار « الذات » (الموحدة) مجرد « غياب » أو « نقص » (ان لم نقل شبه « عدم ») هو من بين النتائج الفلسفية الحتمية التى تترتب بالضرورة على موقفه الابستمولوجى · ولا بد لنا من أن نذكر القارىء ـ فى هذا الصدد ـ بأن فرويد نفسه كان يقول ان التحليل النفسى قد جاء ليسدد الى الكرامة البشرية (أو الكبرياء البشرى) ضربة ثالثة ، بعد الضربتين اللتين كان قد سددا اليه كل من كوبرنيق وداروين! ويحاول بعض انصار فرويد ولاكان الدفاع عن موقف أصحاب هذه « البنيوية السيكولوجية » ، فيكتب أحدهم قائلا : « ان الانسان الذى يموت اليوم [على أيدى البنيويين] ليس هو الانسان الواقعى ، بلحمه ودمه ، وآلامه وعذابه ، بل هو مجرد صورة متحجرة ، محتضرة ، لذلك الانسان الذى لم يستطع أن يقف فى وجه اكتشافات العلوم الانسانية · وهل عاش الانسان يوما الا على صميم موته الخاص ، كما فعل القديس أوغسطين ـ مثلا ـ حين سجل اعترافاته فسدد بذلك الضربة القاضية الى الانسان القديم ؟ ! » ونحن نترك للقارىء حرية الأخذ بهذا الدفاع أو رفضه ، ولكننا نعده بأن يكون لنا عود الى قضية « **الانسانية ، او اللا ـ انسانية** » ، حينما سيكون علينا ـ من بعد ـ أن نحاول وضع « البنيوية » فى الميزان ، من أجل العمل على تقييمها « **ايديولوجيا** » ·

« البنيـــة »

فى ميدان « الماركسية »

الفصل السادس

البنيوية الماركسية

٦ ـ ١ اذا كان **لاكان** قد أسس « بنيوية سيكولوجية » (أو على الأصح « بنيـوية تحليلية ـ نفسـية ») من خلال « **العودة الى فرويد** » ، فان ألتوسير ـ هو الآخر ـ قد أقام دعائم « بنيـوية ماركسية » (ذات طابع **علمي ، لا ايديولوجي**) من خلال « **قراءة ماركس** » • وكما كانت « العودة الى فرويد » ـ عنـد لاكان ـ أكثر من مجرد قراءة حرفية لنصوص واضع « التحليل النفسى »، فان « قراءة ماركس » أيضا ـ لدى ألتوسير ـ قد جاءت أكثر من مجرد تعليق لفظى على كتابات صاحب « المادية الجدلية » (أو « التاريخية ») • ولا بأس من أن نذكر القارىء هنا بما قلناه فيما سبق من أن ألتوسير نفسه يرفض الحاق اسـمه بأسماء دعاة البنيوية ، قائلا انه ليس بمفكر بنيوى ، بل هو مجرد باحث ماركسى يحاول أن يكشف عما تنطوى عليه الماركسية من نزعة علمية ، مستندا فى ذلك الى النور « الابستمولوجى » الذى لعبته فكرة « **البنية** »فى تفكير ماركس العلمى ، خلال المرحلة الأخيرة من مراحل تطوره العقلى • ولعل هـذا ما عبر عنـه ألتوسير بصراحة حين كتب يقول : « ان الاتجاه العميق الذى يسود كل كتـاباتى ـ على الرغم من الالتباسات اللفظيـة الراجعة الى استخدام بعض المصطلحات ـ لا يرتبط بايديولوجيا « **البنيوية** » ونحن نأمل أن يتمكن القارىء من وضـع هـذا التقرير ـ أو التحذير ـ موضع الاعتبار ، مع العمل على التحقق من صحته ، وبالتالى قبوله أو التسليم به » • وليس من شك عندنا فى أن لدى ألتوسـير من « **الماركسية** » ما يجعـله أكثر من مجـرد مفكر « **بنيوى** » ، ولكننا نميل الى الظن ـ مع ذلك ـ بأن **الجهد** الأكبر الذى قام به ألتوسير قد انحصر فى تزويد الماركسية بالنظـرية **الابستمولوجية** التى كانت تفتقر اليها (خصـوصا فى محيط

الثقافة الفرنسية) : وهو ما دعاه من جهة الى العمل على تحرير الجدل الماركسى من براثن الجدل الهيجلى . ومن جهة أخرى الى القيام بمحاولة « جديدة » من أجل صبغ الماركسية بصبغة « بنيوية » معاصرة .

وقد قدم لنا لويس ألتوسير ـ حتى كتابة هذه السطور ـ عدة مؤلفات هامة ، نذكر من بينها « مونتسكيو : بين الفلسفة والتاريخ » (سنة ١٩٥٩) ، و « دفاعا عن ماركس » (سنة ١٩٦٥) . و « قراءة رأس المال » (فى أربعة أجزاء ، ظهرت بالاشتراك مع بعض تلاميذه ، منذ سنة ١٩٦٥ حتى اليوم) . و « لينين والفلسفة » (سنة ١٩٧٢) ، و « الرد على جون لويس » (سنة ١٩٧٣) .. الخ . واذا كان ألتوسير قد أطلق على المجموعة الفلسفية التى يشرف على اصدارها (عند ماسبيرو) اسم « **النظرية** » : Théorie ، فما ذلك الا لأنه قد شاء لكل جهده الفلسفى أن يدور حول عملية القاء الأضواء على « المقال النظرى » ـ أو ان شئت فقل « المقال العلمى » ـ للماركسية . وقد صدر ألتوسير كتابه الأساسى المسمى : «دفاعا عن ماركس » بمقدمة هامة شرح لنا فيها اختفاء التفكير النظرى لدى كل الماركسيين الفرنسيين ، تحت تأثير انصرافهم التام الى الصراع السياسى ، دون الاهتمام بتقديم أية مساهمة علمية جديدة ـ أو أصيلة ـ فى مضمار الفلسفة الماركسية . وعلى حين أن ألمانيا قد شهدت ظهور كل من ماركس وانجلز ، ثم كاوتسكى (الأول) من بعد ، كما ظهرت فى بولنده روزا لوكسمبورج ، واشتهر فى روسيا كل من لينين وبليخانوف ، كما عرفت ايطاليا فيلسوفين ماركسيين هامين ألا وهما بريولا وجرامشى ، فقد بقيت فرنسا مفتقرة الى مفكرين ماركسيين حقيقيين يأخذون على عاتقهم مهمة القيام بالتنظير الفلسفى للماركسية ، أو العمل على اقامة فلسفة ماركسية بمعنى الكلمة ، بدلا من الاقتصار على اجترار الصيحة القائلة بانتهاء الفلسفة ، أو المناداة بموت الفلسفة من خلال « الفعل » ، وكأن التحقق السياسى هو الكفيل بالقضاء على كل تفكير فلسفى ماركسى ! ولكن اذا كان لا بد للفلسفة حتما من أن « تموت » ، فان من واجبنا ألا نقبل لها موتا برجماتيا ـ دينيا ، أو مجرد موت وضعى

(على طريقة بعض الباحثين الفرنسيين من المتمركسين) ، بل لا بد لنا من أن نهبها موتا يكون هو الموت الملائم لها أو الجدير بها ، ألا وهو « الموت الفلسفي » ! ولعل هذا هو العمل الذى أخذ ألتوسير على عاتقه القيام به ! أجل ، فقد راح ألتوسير يدرس الفلسفة دراسة « نقدية » (على نحو ما فعل ماركس بالنسبة الى الاقتصاد السياسى) ، ولم يجد بدا عندئذ من المضى الى الأشياء ذاتها ، من أجل التخلص نهائيا من كل « ايديولوجيا فلسفية » ، والانصراف بالكلية الى دراسة « الواقع » · بيد أن ألتوسير سرعان ما تحقق من أن « الايديولوجيا » التى أراد أن يدير ظهره لها ، هى فى الحقيقة قوة عنيدة صعبة المراس ، لأنها لا تكف عن تهديد « وعينا بالأشياء الوضعية » ، ومحاصرة العلوم نفسها من كل صوب ، واشاعة الغموض والاضطراب فى صميم السمات الواقعية للظواهر ! ومن هنا فقد وجد ألتوسير لزاما عليه أن يعهد الى « الفلسفة » بمهمة التصدى أو المواجهة النقدية لذلك الوهم الايديولوجى ، جاعلا منها مجرد وعى خالص بسيط بالعلم ، وكأنما هى قد أصبحت بتمامها مجرد سلاح نقدى ليس له من دور سوى القضاء على ذلك العدو الخارجى (ألا وهو « الايديولوجيا ») ! ولا شك أن من شأن مثل هذه المهمة أن تضع نهاية للفلسفة نفسها ما دامت تحيل كل كيانها ، وكل موضوعها ، الى كيان العلم وموضوعه ، وان كانت تستبقى الفلسفة ــ الى حين ــ باعتبارها ذلك الوعى النقدى (الزائل) بالعلم ! وسواء تحدثنا هنا عن موت نقدى للفلسفة ، أم اقتصرنا على الحديث عن وجود فلسفى زائل (أو « سريع الزوال » ــ ، فاننا ــ فى كلتا الحالتين ــ انما نعنى بذلك أنه لم يعد للفلسفة من دور تقوم به اللهم الا هذا الدور النقدى الذى يضطرها الى الاعتراف بالواقع ، والعودة الى التاريخ (باعتباره الأب الحقيقى لسائر البشر ، ولكل الأفعال والأفكار البشرية) · وهكذا أصبح التفلسف ــ فى نظر ألتوسير ــ مجرد محاولة لمعاودة القيام بتلك الأوديسة النقدية التى كان ماركس الشاب قد أخذ على عاتقه القيام بها ، حينما راح يخترق تلك الطبقات الكثيفة من الأوهام التى كانت تقف حجر عثرة أمامه فى سبيل الوصول الى « الواقع » ، بغية الالتقاء ، ــ فى خاتمة المطاف ــ بأرض الموطن البشرى الأصلى ،

ألا وهو « التاريخ » : مهد الواقع العينى ومصدر العلم الحقيقى ! ولم يكن بد لألتوسير فى هذا السبيل من أن يستبعد كل تاريخ الفلسفة ، ما دام هذا التاريخ لا يزيد عن كونه مجرد سرد للأوهام التى تم تبديدها ، أو مجرد استعراض للظلمات التى أمكن اختراقها ! وأما التاريخ الوحيد الذى لا مناص من الاعتراف به فهو « تاريخ الواقع » الذى هو الحقيقة الوحيدة التى تفرض نفسها على كل بحث نقدى • وآية ذلك أن ماركس نفسه يعلن فى كتابه « الايديولوجيا الألمانية » أنه : « ليس للفلسفة من تاريخ » ، مؤكدا بذلك أنه لا يمكن لمجموعة من الأحلام والأوهام (مهما يكن من اتصالها واستمرارها) أن تؤلف نسيجا تاريخيا محكما !

٦ ـ ٢ وقد جاء انتهاء عهد « الدوجماطيقية » ـ بعد موت ستالين ـ فكان بمثابة دعوة صريحة الى معاودة النظر فى « الفلسفة الماركسية » من أجل العمل على تحديد موقعها الحقيقى بين « الايديولوجيا » و « العلم » • ولم يستطع ألتوسير أن يتصور الماركسية على أنها مجرد « وضعية علمية جديدة » (كما كان يصورها بعض أهل الدوجماطيقية من المتمركسين) . فكان لا بد له من أن يسعى جاهدا فى سبيل القيام بعمل نظرى جديد ، يجمع بين الدقة والصرامة من جهة ، وبين الرغبة فى التأسيس المنهجى من جهة أخرى • وسرعان ما تحقق ألتوسير من أن الكثير من مشكلات الماركسية (سواء أكان ذلك قبل ظلام الدوجماطيقية أم أثناءه أم بعده) انما يرجع ـ فى الجانب الأكبر منه ـ الى « عدم اكتمال » الفلسفة الماركسية نفسها • صحيح أن « المفاهيم النظرية » موجودة لدى ماركس ، ولكنها مطوية فى تضاعيف مؤلفاته ، مندمجة فى طوايا « ممارسة نظرية » ، هى عبارة عن حديث (أو مقال) يدور حول موضوع ما (هو فى الغالب موضوع اقتصادى) ، ولكنه لا يعنى بتوضيح أسسه الابستمولوجية أو القاء الأضواء على صميم مفاهيمه العلمية الأساسية • ومن هنا فقد وقع فى ظن ألتوسير أن المهمة الأساسية التى أصبح لزاما على الفيلسوف الماركسى اليوم أن يضطلع بها ، انما هى القيام بدراسة ابستمولوجية فى المجال النظرى البحت للماركسية ، من أجل القاء المزيد من الأضواء على سائر

الحركات والممارسات التى تستلهم الفكر الماركسى أو المعرفة الماركسية . وحينما يقول ألتوسير انه « قد أراد أن يخلع على الفلسفة الماركسية شيئا من الوجود أو الكيان النظرى ، فانه لا يعنى بذلك سوى أنه قد أخذ على عاتقه معاودة « قراءة ماركس » ، من أجل العمل على فض ما قد يكون فى مقاله من شفرات أو ألغاز ، والكشف عن « البنية النظرية » للفكر الماركسى على نحو ما تبدو فى تضاعيف مؤلفاته .

« لقد جاءت نهاية الدوجماطيقية ـ فيما يقول ألتوسير ـ فوضعتنا وجها لوجه أمام هذه الحقيقة : ألا وهى أن الفلسفة الماركسية ـ التى وضع دعائمها ماركس حين أسس نظريته فى التاريخ ـ ، ما تزال ـ فى جانب كبير منها ـ مفتقرة الى البناء أو الانشاء ، ما دام كل ما تم وضعه منها حتى الآن ـ كما قال لينين نفسه بحق ـ ان هو الا حجر الزاوية فقط » ! وسرعان ما تحقق ألتوسير بوضوح من أن المشكلات النظرية التى كانت تواجه الماركسيين ـ بعد تداعى الدوجماطيقية الستالينية ـ لم تكن مجرد مشكلات مصطنعة أو زائفة ، وانما كانت مشكلات ابستمولوجية حقيقية نجمت عن « عدم اكتمال » الفلسفة الماركسية نفسها . وكان ألتوسير من الجرأة بحيث آلى على نفسه أن يخرج الماركسية من جمودها المذهبى ، وأن يحررها من قبضة أهل « الدوجماطيقية » الرسمية ، لكى يمضى بها نحو آفاق جديدة من البحث العلمى النظرى ، مستلهما فى ذلك بعض مبادىء « البنيوية » ، ومستعيرا من بعض الفلاسفة السابقين (مثل بشلار من جهة وجاك مارتان من جهة أخرى) مفهوم « القطيعة الابستمولوجية » coupure épistémologique ، ومفهوم « الاشكالية » : problématique على التعاقب . وقبل أن نتعرض لشرح معنى هذين التصورين عند ألتوسير ، نرى لزاما علينا أن ننبه القارىء الى أن ألتوسير نفسه قد لاحظ (خلال حديثه عن ماركس) « أن استعارة أى مفهوم مفرد ـ معزول عن سياقه ـ لا يمثل التزاما من جانب المستعير نحو السياق الذى انتزعه منه . » وحتى حين نكون بصدد عدة مفاهيم ـ لا مجرد مفهوم واحد ـ فان المهم دائما هو المنظور أو « المجال الابستمولوجى » الخاص الذى يسيطر بشموله ووحدته على كل تلك المفاهيم

المستعارة من هنا أو هناك ! وعلى ذلك فان الأفكار الكثيرة التى استعارها ألتوسير من ماركس ، وفرويد ، ولاكان ، وفوكو (وغيرهم) لا تعنى أنه قد قدم لنا مجرد محاولة توفيقية (أو تلفيقية) ، تقوم على التأليف بين « الماركسية » و « البنيوية » ، بل لا بد لنا من الاعتراف بأن ألتوسير قد استطاع أن ينتزع الاكتشاف الفرويدى للاشعور من سياقه السيكولوجى ، لكى يتخذ منه (على نحو ما فعل ليفى اشتراوس من قبل) وسيلة لتدعيم حتمية « المادية التاريخية » ، على المستوى الباطنى الكامن فيما تحت « الشعور » . ولعل هذا ما عبر عنه ألتوسير نفسه حين كتب يقول : « لقد بدأنا ندرك ــ منذ عهد فرويد ــ ماذا يعنى الاستماع ، وبالتالى ماذا يعنى الكلام (والصمت) ، فلم يعد خافيا علينا أن من شأن دلالة الكلام والاستماع أن تكشف لنا ــ فيما وراء المظهر الساذج أو البرىء للكلام والاستماع ــ عن وجود أعماق دفينة يمكن تحديد أبعادها ، ألا وهى أعماق **الحديث الآخر** (أو ان شئت فقل **المقال المغاير** تماما) . الذى هو مقال أو حديث اللاشعور » .

٦ ــ ٣ والواقع أن « القراءة » ليست من السهولة بما يتصور الكثيرون ، بدليل أن عددا غير قليل من الباحثين قد انتهوا الى « قراءة ماركس » بشكل سطحى ، حرفى ، ساذج . ومهما يكن من أمر تلك « المعانى المباشرة » التى قد تضعها بين أيدينا مثل هذه « القراءة الساذجة » ، فان من المؤكد أنها لا تزودنا بالمفاتيح الحقيقية لفهم روح النص . وهنا تظهر الفائدة الكبرى التى اجتناها ألتوسير من دراسته لفرويد (خصوصا من خلال قراءته للاكان) : فقد تعلم ألتوسير من فرويد معنى « القراءة » الحقيقية ، وراح يطبق هذه الدروس على كتاب « رأس المال » ، من أجل « قراءة » ما بين السطور فى تضاعيف هذا العمل الماركسى الكبير . وهكذا كانت « قراءة » ألتوسير لكتاب « رأس المال » ، أداة علمية منهجية سمحت لفيلسوفنا بارساء دعائم نظرية ابستمولوجية ماركسية ، أو على الأصح القيام بتكملة نظرية للفلسفة الماركسية . ولكن ، ليس معنى هذا أن ألتوسير قد شاء أن يفسر ماركس بالاستناد الى فرويد ، بل لا بد لنا من أن نتذكر أن ألتوسير لا يفسر ماركس الا بماركس نفسه ، لدرجة أنه يرفض

تسمية فلسفته باسم « البنيوية الماركسية » ، خشية أن توحى هذه التسمية بأنه يقحم على الماركسية أيديولوجيا خارجية يلتجىء اليها من أجل تفسير الدلالة الحقيقية للفكر الماركسى · وبعبارة أخرى يمكننا أن نقول ان ماركس ــ فى نظر ألتوسير ــ هو **الألف والياء**، ولكن بشرط أن نعرف كيف نستكشف الكلمات التى كان يهمس بها ، وتلك التى لم ينطق بها صراحة ، فلا نضطر الماركسية الى التماس مبادىء تفسيرها خارجا عنها ، ولا نحوجها الى البحث عن اتجاهات أو تأويلات أو تخريجات . قد يكون من شأنها تحريف أو تشويه « أرثوذكسية النظرية الماركسية » (بكل ما لها من اتساق وتماسك) !

صحيح أن مثل هذه الخطوة المنهجية قد تنطوى على ضرب من « الدور » : لأنها تخضع « قراءة ماركس » للقراءة الماركسية نفسها ، اذ « تطبق على ماركس نفسه تلك **المفاهيم النظرية الماركسية** التى يمكن فى اطارها تعقل واقع التكوينات النظرية بصفة عامة » ؛ ولكن اذا لم تكن هناك ــ خارج هذه المفاهيم ــ أية قراءة ممكنة ، فكيف السبيل اذن الى اكتشاف هذه المفاهيم فى نصوص ماركس ، بعد أن سلمنا بأنها ماثلة هناك بالفعل ، حتى يتسنى لنا أن نقرأها قراءة صحيحة ؟ ان الرد على هذا التساؤل هو أن مثل هذا « الدور الابستمولوجى » هو سمة هامة تميز كل « فلسفة تملك القدرة على تفسير **ذاتها** ، حين تأخذ على عاتقها أن تصبح موضوعا لذاتها · » والماركسية ــ من هذا الوجه هى الفلسفة الوحيدة ــ فيما يقول ألتوسير ــ التى تستطيع مواجهة هذا الاختبار ــ على المستوى النظرى ــ بنجاح تام · ومن هنا فان « الفلسفة الماركسية » ، التى يعمل ألتوسير جاهدا فى سبيل الوصول الى قراءتها قراءة صحيحة ، انما هى تلك الفلسفة التى تنكشف لنا من خلال « ديالكتيك » الذهاب والاياب ، من نص يزودنا بمفاتيح قراءته ، الى قراءة نطبقها عليه من أجل الاهتداء الى تلك المفاتيح نفسها فى داخله !

٦ ــ ٤ واذن فان كل شىء كامن فى ماركس نفسه ، ما دام هو المعلم الأوحد الذى يعرفنا السبيل الى قراءته · ولكن ، كيف يتسنى لنا أن نوجه اليه الأسئلة الصحيحة الملائمة ، حتى نتيح له الفرصة لتلقيننا دروسه على الوجه الأكمل ؟ انه لمن الواضح

هنا أن الجواب الصحيح رهن بحسن وضع السؤال · » وليست الاجابة هى التى تصنع الفلسفة ، وانما يصنعها السؤال نفسه : أعنى المشكلة التى تطرحها الفلسفة · » وهذه الخطوة المنهجية على قدر كبير من الأهمية : لأنه لا سبيل لنا الى فهم الديناميكية الباطنة لفكر ألتوسير ، بكل ما تنطوى عليه من اصرار عنيد لا يعرف الكلل ، اللهم الا اذا نجحنا أولا فى الوقوف على العصب الحى المغذى لكل مبحثه الفلسفى · وماذا عسى أن يكون هذا المبحث ، بل أية دلالة يمكن أن ننسبها اليه . لو لم يكن فى صميمه مجرد محاولة منهجية من أجل الاهتداء الى السمات النوعية الباطنية الخاصة التى تميز النظرية الماركسية عن كل ما عداها ؟ والواقع أنه اذا كانت الماركسية ـ بحق ـ هى البشارة النظرية السعيدة التى تحملها الينا الأزمنة الحديثة . فلابد لها بالضرورة من أن تكون نسيج وحدها ، فريدة فى بابها ، مختلفة اختلافا جذريا عن كل ما عداها من نظريات ! وتبعا لذلك ، فان العمل الفلسفى الأساسى الذى لا بد للباحث الماركسى من القيام به ، انما هو البرهنة على ما تتسم به الماركسية من « اختلاف نوعى » يميزها عن سائر فلسفات عصرها ، ان لم نقل عن الفلسفات قاطبة ، حتى يتجلى للجميع بوضوح المعنى الحقيقى الفريد الذى تنطوى عليه · ولو لم يكن ذلك كذلك ، لكان علينا أن نتخلى عن النظر الى المؤلف الرئيسى لماركس ـ ألا وهو « رأس المال » ـ ، باعتباره « التأسيس الفعلى لمبحث جديد ، أو التشييد الحقيقى لعلم جديد » ، ولكان علينا بالتالى أن نكف عن النظر الى الماركسية باعتبارها « حدثا حقيقيا ، وثورة نظرية » · وعلى العكس من ذلك ، اذا كانت الماركسية ـ كما يقول ألتوسير ـ هى بمثابة « بداية مطلقة لعلم جديد » ، فلا بد لها اذن من أن تتمايز عن كل ما عداها · وهذا هو السبب فى أن ألتوسير لا يكف عن الاهتمام بالقاء الأضواء على هذا « الاختلاف النوعى » المميز للماركسية ، آخذا على عاتقه التمسك بهذه « النوعية » ، كما لوكانت نقطة الارتكاز المطلقة التى تستند اليها الدعامة الحقيقية للفلسفة الماركسية كلها · وهكذا اكتست قراءة ماركس ـ فى نظر ألتوسير ـ بطابع عميق خطير : لأنها أصبحت فى جوهرها عملية ابستمولوجية تستهدف الوصول الى اكتشاف الوحدة

الفريدة المميزة للمقال الماركسى · واذا كان ألتوسير يدعونا الى تجاهل أسئلة علماء الاقتصاد ، والمؤرخين ، والمناطقة ، من أجل الاقتصار على الاهتمام بالسؤال النظرى أو الابستمولوجى ، فذلك لأنه قد وجد أن كل تلك الأسئلة لا تمضى الى قلب « **الممارسة النظرية** » الجديدة التى دعا اليها ماركس ! ومعنى هـذا أن ألتوسير حين يقرأ ماركس ، فانه لا يقرأه الا باعتباره فيلسوفا ، كما أن القراءة التى يقترحها علينا (وهى فى صميمها نابعة من صميم درس القراءة الذى قدمه لنا ماركس نفسه) انما تستند الى تساؤل فلسفى محدد ، ألا وهو « مسألة المقال العلمى » · ولا غرو ، فان ماركس نفسه — حين كان مجرد قارىء — قد وجه هذا السؤال الى المؤلفين الذين كان يقرأ لهم ، وبالتالى فانه لم يكتشف نظريته الجدلية والمادية الا من خلال وقوفه على ما حفلت بهكتابات السابقين من أخطاء ابستمولوجية ، وعثرات تصورية ، وضروب تعمية ايديولوجية · واذن ، فان « مشكلة المقال العلمى » هى الخيط الرئيسى الذى يرتبط به — فى نظر ألتوسير — « الاختلاف النوعى » المميز للماركسية بوصفها « نظرية علمية » ·

٦ — ٥ أما وقد شاء ألتوسير أن يمضى الى « مدرسة ماركس » حتى يتعلم منه « فن القراءة » ، اقتناعا منـه بأن ماركس هو المعلم الأوحد الذى يستطيع بحق أن يعطيه دروسـا فى النظرية الماركسية ، فقد أصبح لزاما عليه أنيشرح لنا أسرار «فن القراءة» عند أستاذه ماركس ! والواقع أن المتأمل فى كتب ماركس يجد تطبيقا عمليا لمنهجه الخاص فى القراءة : لأنه يدعم نصـوصه دائما بمجموعة هائلة من الاستشهادات ، لا لمجرد حرصه على الأمانة العلمية ورغبته فى اعطاء ما لقيصر لقيصر ، ولكن لأنه يجد فى تلك الاستشهادات « الشروط النظرية لعمليـة الكشف (أو الاستكشاف) التى يقـوم بها · » ولو أننـا أخذنا كلمة « **اشكالية** » بمعنى « الوحدة البـاطنية لأى تفكير » ، أو بمعنى « الماهية الدفينة لأية مجموعة أيديولوجية من النصوص » ، لكان فى وسعنا أن نقول ان ماركس لم يستطع أن يحـدد **اشكاليته** الخاصة الا من خلال تمييزه لشتى « الألاعيب اللفظية » (أو ان شئت فقل التوريات والاستعارات والرموز والتشبيهات) التى انطوت عليهـا **اشكاليات** الكتاب والمؤلفين الذين أخـذ عنهم

واستشهد بهم ، دون أن يفطنوا هم أنفسهم اليها ، أو دون أن يكونوا على وعى بها . وحين يقول ألتوسير ان تعليقات ماركس على الكثير من النصوص التى يوردها هى عبارة عن « بروتوكولات للقراءة » ، فانه يعنى بذلك أن القراءة الماركسية للنصوص قراءة عميقة تستشف المعانى الدفينة من وراء عثرات الأقلام ، وسقطات اللسان ، وفراغات النصوص ، وكأن ماركس يقرأ ما بين السطور ، أو كأننا منذ البداية بازاء قارىء يقرأ أمامنا بصوت مرتفع » ! وربما كانت السمة الأولى المميزة لقراءة ماركس أنها ليست « **قراءة ساذجة** » تجد فى النص « تجليا » للمعنى ، وكأنما هى تقرأ من كتاب مفتوح ، أو كأن « الواقع » نفسه « مقال ناطق » يتكلم بلسان حاله . وانما هى « **قراءة تشخيصية** » lecture symptômale تقوم على اكتشاف « الكلام » من وراء « الصمت » . وادراك « المعنى » من خلال « السياق » ، وتمييز « العناصر » بالرجوع الى صميم « البنية » نفسها . واذا كان ماركس ــ فيما يقول ألتوسير ــ قد رفض « القراءة الساذجة » ، فذلك لأنها تبدو كما لو كانت « فعلا دينيا » يربط المعرفة بالوجود ، والتعبير بالمعنى ، وكأن ثمة « لوغوس » أو « حقيقة » ، تسكن « اللفظ » ، أو تقبع فى باطن « النص » ! وحتى حين تعمد « القراءة الساذجة » ــ فى بعض الأحيان ــ الى منهج المقارنة ، فانها لا تعرف كيف تستخدمه ، لأنها تضع المتشابه والمختلف جنبا الى جنب ، دون أن تفطن الى أنها قد انتزعت العناصر والمفاهيم من صميم سياقها الخاص ، فى حين أن المقارنة السليمة لا بد من أن تتخذ نقطة انطلاقها من « المرجع » أو « مركز الاحالة » الذى تندمج فيه كل العناصر : أعنى ذلك « المجموع » الذى يطلق عليه ألتوسير اسم « الاشكالية » ، والذى هو بمثابة « الكل » المتضمن لكافة العناصر ، ان لم نقل انه هو الذى ينظمها تنظيما بنيويا ، ويخلع عليها دلالتها الحقيقية ، ويحدد لكل منها دوره الخاص فى نطاق « المجال المعرفى » العام . هذا الى أن القراءة الساذجة ــ فيما يقول ألتوسير ــ كثيرا ما تقع ضحية لذلك الوهم الابستمولوجى الخاطىء الذى لا يتصور « المعرفة » الا على أنها « عيان » أو « رؤية » لموضوع معين ، أو « قراءة » لنص محدد ، وكأن

« المعرفة » مجرد « قراءة » (فى سماء مفتوحة) للماهيـة فى صميم الوجود ! ولا شك أن ماركس ــ حينما نجح فى الانفصال عن هيجل ــ فانه (على حد تعبير ألتوسير) قد استطاع أن يحطم العلاقات السحرية التى تربط اللوغوس بالواقع ، مبددا بذلك الأسطورة الدينية الهيجلية التى كانت ترى فى مقولات الوجود مجرد صورة طبق الأصل من مقولات الفكر ! وفضلا عن ذلك ، فان القراءة الساذجة كثيرا ما تقف عند ضرب من الفهم السطحى الذى يقتصر (مثلا) على القول بأن « آدم سميث لم ير هذا الذى رآه ماركس » ، أو « ان ماركس قد تدارك ما اتسم به نظر سميث من قصور » (= قصر نظر) ... الخ ! ولكن أمثـال هـذه المقارنات السطحية لاتسمح لنا ــ فيما يقول ألتوسير ــ باكتشاف « السمات النوعية » المميزة للنظرية الماركسية ، لأنها لا تفطن الى اختـلاف « اشكالية » ماركس عن اشكالية سـميث ، أو فويرباخ ، أو هيجل ، أو غيرهم ! واذا كان ألتوسير حريصا ــ بصفة خاصة ــ على رفض أمثال هذه التفسيرات ، فذلك لأنها تتصور دائما وجود ضرب من « الاتصال » أو « الاستمرار » بين ماركس وهؤلاء ، لدرجة أن النص الماركسى القائل بأن ماركس قلب وضع الجدل الهيجلى ، فجعله يسير على قدميه ، بعد أن كان يسير على رأسه ، كثيرا ما يحمـل على محمـل الاستمرار أو الاتصال « ما دام الانسان الذى يسير على قدميه ، بعد أن كان يسير على رأســه ، يبقى دائمــا هو هو (بمعنى أنه نفس الانسان) » !! .

٦ ــ ٦ ولكن ، لماذا يأبى ألتوسير أن يقيم قراءته لماركس على أساس «قراءة هيجل» ، وكأن ماركس لم يكن يوما تلميذا لهيجل ، أو كأن ليس ثمة أدنى صلة بين جدل ماركس وجـدل هيجل ؟ الواقع أن ماركس ــ فيمـا قال ألتوسـير ــ قد مر فى تطوره بمرحلة كانطية ــ فشتية ، ثم أصبح من بعـد صـاحب اتجاه انسانى فيورباخى ، ولكنه لم يمر يوما بمرحلة هيجلية صريحة ؛ لدرجة أن ألتوسير يزعم أن القول بأن ماركس الشاب كان هيجليا لا يزيد عن كونه مجرد حديث خرافة ! صحيح أن ماركس قد قال بصريح العبارة فى مقدمة كتابه « رأس المال » : « اننـا نجـد الجدل لدى هيجل واقفا على رأسه ، وبالتالى فانه لا بد لنا من

أن نعيـده مرة أخـرى الى وضعه الصحيح ، لاكتشاف اللب العقلانى داخل القشرة الصوفية » ، ولكن ألتوسير يرى أن هذه العبارة المجازية قابلة للتأويل ، وأن ماركس نفسه قد اعترف ـ فى مواضـع أخرى ـ بأن « الجـدل قد وقـع تحت ضرب من التعمية الصوفية بين يدى هيجل » ! ومن هنا فقد راح ألتوسير يبين لنا كيف أن « بنية » الجدل الماركسى مختلفة تماما عن بنية الجدل الهيجلى ، خصوصا وأن جدل ماركس قد قام على فهم تعددى معقد للتناقض . بينما ظل جدل هيجل مستندا الى نظرة واحدية تبسيطية للتناقض . فضلاً عن أن ماركس لم يعتنق يوما نظرية هيجل فى « وحدة الأضداد » • وليس حرص ألتوسير على طرد شبح هيجل من الفلسفة الماركسية سـوى مجرد محـاولة لتحرير « المادية الجدلية » من كل آثار « الايديولوجيا الألمانية » ، خصوصا فى صورتها الهيجلية المثالية •

وهنا قد يحق لنا أن نتوقف وقفة قصيرة عند مفهوم « القطيعة الابستمولوجية » ، الذى قلنا ان التوسير قد استعاره من بشلار، للاشـارة الى انفصـال ماركس عن موقفـه الفلسـفى أو « الايديولوجى » السابق . من أجل اتخـاذ موقف نظرى علمى جديد • والحق أن ماركس وانجلز حينما قررا عام ١٨٤٥ أنهما أخذا على عاتقهما تقديم وجهة نظر جديدة معارضة لوجهة نظر الفلسفة الألمانية الأيديولوجية ، وحينما أعلنـا عن رغبتهما فى «تصفية حسابهما مع وعيهما الفلسفى السابق» ، فانهما قد عبرا بذلك صراحة عن انتهـاء عهـد « الايديولوجيا » فى تفكيرهما الفلسفى • وحينما كتب ماركس ـ فى أطروحته المشهورة عن فويرباخ ـ يقول : « ان الفلاسفة قد صرفوا كل اهتماماتهم حتى الآن الى تفسير العـالم على أنحاء متعـددة . فى حين أن بيت القصيد هو تغييره » . فان هذه الأطروحة ـ فيما يقول ألتوسير ـ قد كانت بمثـابة اعلان للقطيعـة مع « الفلسفة » ، تمهيـدا لافساح المجال أمام « علم » جديد لا بد من العمـل على ارساء دعائمه ، ليحل محـل « الايديولوجيا » الفلسفية • أما هـذه « القطيعة الابستمولوجية » فانها ـ فى نظـر ألتوسير ـ تقسم فكر ماركس الى مرحلتين كبريين أساسيتين ، ألا وهما :

(١) المرحلة الايديولوجية السابقة على قطيعة سنة ١٨٤٥ •

(٢) المرحلة العلمية اللاحقة لقطيعة سنة ١٨٤٥ ٠

ولو أننا نظرنا الى مرحلة الشباب عند ماركس (١٨٤٠ ـ ١٨٤٥) ، لوجدنا أنها تنقسم الى مرحلتين : مرحلة عقلانية ليبرالية ، تشتمل على كل المقالات التى كتبها ماركس على صفحات « الجريدة الرينانية » من سنة ١٨٤٠ الى سنة ١٨٤٢ . وكان ماركس خلالها متأثرا بكل من كانط وفيشته ، فكان صاحب نزعة انسانية أخلاقية ، ثم مرحلة عقلانية جماعية ، امتدت من سنة ١٨٤٢ الى سنة ١٨٤٥ . وكان ماركس خلالها متأثرا بنزعة انسانية (أنثروبولوجية) ذات طابع فويرباخى ٠ وأما الفترة الثانية من تطور ماركس العقلى ، فان من الممكن أيضا تقسيمها ـ هى الأخرى ـ الى مرحلتين : مرحلة الاختمار الفكرى (من سنة ١٨٤٥ الى سنة ١٨٥٧) ، وهى المرحلة التى كتب فيها ماركس « بؤس الفلسفة » ، و « البيان الشيوعى » ، و « العمل المأجور ورأس المال » ، و « الصراعات الطبقية فى فرنسا » ، و « الثامن عشر من برومير » ، وكلها كتب تشهد بأن ماركس كان بصدد تحديد اشكاليته الجديدة وتعميقها ، مع الاهتمام بوضع نسق دقيق من المفاهيم الملائمة لها ؛ ثم مرحلة النضج العلمى (من سنة ١٨٥٧ الى سنة ١٨٨٣) ، وهى المرحلة التى كتب فيها ماركس « رأس المال » ، و « مساهمة فى نقد الاقتصاد السياسى » ، و « نقد برنامج جوتا » ؛ وكلها مؤلفات تشهد بأن ماركس قد تحرر نهائيا من « الأيديولوجيا الألمانية » ، لا من حيث المضمون فحسب ، بل من حيث الشكل أيضا ، فأصبحت « المادية التاريخية » علما نظريا دقيقا ، لا مجرد فلسفة انسانية أيديولوجية ٠

٦ ـ ٧ ولسنا نريد أن نسترسل فى الحديث عن تأويل ألتوسير للفلسفة الماركسية ، ولكن حسبنا أن نقول ان ألتوسير يضعنا أمام مقالين ماركسيين متباينين تمام التباين : « **مقال ايديولوجى** هو عبارة عن مقال انسانى ، فلسفى ، أنثروبولوجى ، » وغير علمى : و « **مقال علمى** » هو بمثابة دراسة نظرية بنيوية تقوم على مفاهيم علمية ، دقيقة ، صارمة ٠ وعلى الرغم من أن ألتوسير يقرر أنه ليس فى وسعنا على الاطلاق أن نقول « ان شباب ماركس يمثل جزءا لا يتجزأ من الماركسية » ، الا أنه

يسلط الكثير من الأضواء على مؤلفات ماركس الشـاب ، لكى يبين لنا كيف أن اشكالية ماركس الشاب كانت اشكالية فلسفية ايديولوجية (تحددت فى اطار فيورباخى صرف) . بدليل أن كل ما كان يهم ماركس فى تلك الفترة انما هو موضوع **الاغتراب** (أو الاستلاب) من جهة . وموضوع تحرير الانسان من جهـة أخرى . ويكفى أن نطبق على مخطوطات سنة ١٨٤٤ (وهى أهم أعمال ماركس فى فترة الشباب) ذلك الجهاز التصورى الذى اشتمل عليه من بعد كتاب « رأس المـال » . حتى تتكشف أمام أعيننا بكل وضوح تلك القطيعة الابستمولوجية التى تفصل بين النصين ، والحق أن تطبيق مفهوم « العمل المأجور » (الوارد فى كتاب « رأس المال ») على مفهوم « العمل المستلب » (الوارد فى « المخطوطات » هو الكفيل باظهارنا على الطابع الأيديولوجى (غير العلمى) لمفهوم « الاستلاب » . وعلى الرغم من أن ماركس كان يحاول سنة ١٨٤٤ أن يفهم التاريخ من خلال « العمل » ، الا أن مفهوم « العمـل » لم يكن بعد قد اتضح فى ذهنـه تمام الوضوح . وما كان يمكن لمثل هذا المفهوم أن يتحدد فى ذهنه تماما : نظرا لأن « العمل » بصفة عامة هو مجرد مفهوم غامض لا يمكن أن يدخل فى أية نظرية علمية . وأما عمليـة تفسير كل شىء بالاستناد الى مفهوم واحد ، ألا وهو مفهوم « **الاستلاب** » ، فان أقل ما يمكن أن يقال فيها هو أنهـــا ليست بتفســير على الاطلاق ! ولا غرو ، فأن حديثا عن الانسان لا يكاد يتعدى كلمات « الذات » ، و « الماهية » ، و «الغائية» ، و «رسالة البروليتاريا» . لا يمكن أن يترجم الى لغة علمية تقوم على تنظيم محكم لمجموعة من التصورات الفعالة ... وما دامت « النزعة الانسانية » هى عبارة عن صراع ضد شتى أشكال « الاستلاب » ، فانها لا بد من أن تجد نفسها مضطرة الى السير على الدرب الذى سار عليه المصير النظرى للاستلاب ، فلا تعود لهـا أية قيمة علمية ، بل تصبح مجرد « ايديولوجيا » !

وعلى حين أن النزعة الانســانية (الســابقة على الفلسفة الماركسية) كانت تتجلى على صورة « مثالية ماهية » تقـابلها « تجريبية ذات » ، أو « مثالية ذات » تقابلها « تجريبية ماهية » ، نجد أن الماركسية العلمية قد تجلت على صورة « مادية تاريخية »

ترى أن للواقع بنية مركبة معقدة ، وتسعى جاهدة فى سبيل الكشف عن المستويات النوعية المختلفة للمجتمع البشرى (وبالتالى للممارسة البشرية) · وحين يقول ألتوسير ان مشروع ماركس (فى كتابه « رأس المال ») مشروع علمى صرف ، فانه يعنى بذلك من جهة أن ماركس قد أراد أن يؤسس علم التاريخ ، ومن جهة أخرى أنه قد نظر الى الانسان ـ مثله فى ذلك كمثل الطبيعة ـ على أنه قابل لأن يكون موضوعا لمعرفة ، مع العلم بأن كل المعارف ـ فى نظره ـ هى معارف علمية · وليس من شك فى أن ما يميز أى علم من العلوم انما هو ما ينشئه لنفسه من مفاهيم أو تصورات تسمح له بفهم موضوعه · ومن هنا فان « المادية التاريخية » لم ترق الى مستوى « العلم » الا لأن ماركس قد استطاع فى كتابه « رأس المال » أن يصوغ المفاهيم النظرية للماركسية صياغة علمية دقيقة · واذا كان قد وقع فى ظن البعض أن التصور المادى للماركسية هو مجرد تأكيد للنظرية القائلة بأن الوعى هو مجرد انعكاس للواقع ، فان ألتوسير يقرر ـ على العكس من ذلك ـ أن الماركسية ترفض كل نزعة تجريبية ساذجة . وأنها تعد فعل المعرفة بمثابة « انتاج » يغير من مادته « **الممارسة النظرية** » الأولى ، ولهذا فانها تطلق على المعرفة اسم ومعنى هذا أنه ليس من شأن المعرفة أن تحتضن الواقع ، بل ان من شأنها دائما أن تنصب على « كل » معقد . بنيوى ، معطى من ذى قبل . تعمل على استحداث المفهوم (أو التصور) الملائم له ، بوسائلها النظرية الخاصة ، وبعبارة أخرى ، يقرر ألتوسير أن وسائط المعرفة هى « المفاهيم » أو « التصورات » ، وأن موضوع المعرفة ـ من حيث هو انتاج ـ لا بد من أن يجىء مغايرا تماما للموضوع الواقعى ، ومن ثم فان عليه أن يندمج فى نسق محكم من « المفاهيم » أو « التصورات » حتى يصبح « موضوعا علميا » (بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة) ·

٦ ـ ٨ وهنا يظهر تأثر ألتوسير باسبينوزا : فقد أقام اسبينوزا نزعته « الماهوية » لمعارضة النزعة التجريبية الايقانية (أو الدوجماطيقية) التى كانت كامنة من وراء المثالية الديكارتية ، وكأنما هو قد أراد أن يبين لنا أن موضوع المعرفة ـ ألا وهو « الماهية » ـ متمايز فى ذاته تمايزا جوهريا عن الموضوع

الواقعى . وبهذا المعنى تصبح أصالة الماركسية ـ على نحـو ما يفهمها ألتوسير ـ قائمة على استنادها الى نزعة اسبينوزا اللاهوتية . وكأن الماركسية هى أولا وبالذات « نظرية » ، أو كأن هذه النظرية هى التى تخلع على الماركسية كل ما لها من طابع ثورى . ولعل هذا ما عبر عنه ألتوسير صراحة حين كتب يقول : « أن الماركسيين ليعـلمون حق العلم أنه هيهات لأى تكتيك أن يصـبح ممكنا اللهم الا اذا اسـتند الى ضرب من التنظـيم الاستراتيجى ، ولكن هذا التنظيم الاستراتيجى نفسه لا بد بدوره من أن يسـتند الى النظـرية . » . وأما ماذا عسى أن تكون « النظرية » ، فان هذا ما يجيب عليه ألتوسير نفسه بقوله : « اننا نطلق لفظ النظرية (بألف لام التعريف) على النظرية العامة ، أعنى نظرية الممارسة بصفة عامة ، وهى تلك النظرية التى تم تكوينها انطلاقا من نظرية الممارسات الموجودة (العلوم) التى تحيل الى « معارف » (حقـائق علميـة) الناتج الأيديولوجى للممارسات التجريبية (النشاط العينى للبشر) القائمة بالفعل . وهذه النظرية هى « الجـدل » المـادى الذى يكون مع المـادية الجدلية وحدة واحدة لا انفصام لها . » . وواضح من هذا النص أن كلمة « نظرية » ، حين تجرى على قلم ألتوسير . فانها تشير الى أية ممارسة نظـرية ذات طابع علمى . ومعنى هـــذا أن « النظرية » تشير الى « النسق » أو « النظام » النظرى المحدد ، لأى علم واقعى ، كما هو الحال مثلا حين نتحـدث عن نظـرية الجاذبية الشاملة ، أو نظـرية الميكانيكا التموجية ، أو نظـرية المادية التاريخية . وحين ننظر الى « نظرية » أى علم محـدد ، فاننا نجد أنها تعكس من خلال الوحدة المعقدة لمفاهيمها (وهى وحدة تظل دائما ـ ان فى كثير أو قليل ـ ذات طابع اشكالى) النتـائج التى أصبحت شروطا ووسـائط لصميم ممارسـتها النظرية . والمهم هنا أن ألتوسير يضع هذه « الممارسة النظرية » ـ بوصفها انتاجا لمعارف « علمية » ـ فى مقابل الانتاج الأعمى (ان لم نقل الانتاجات العمياء) « للايديولوجيا » . وربما كانت القيمة الكبرى للماركسية ـ فيما يقول ألتوسير ـ أنها استطاعت أن تنقل الفلسفة بأسرها من الوضع الأيديولوجى الى الوضع العلمى ، حتى لقد أصبحت « المادية الجدلية » هى النظرية العامة

للعلوم ، أو هى ــ على حد تعبير ألتوسير نفسه ــ « نظرية علمية العلوم » : : (théorie de la scientficité des sciences) ولا غرو ، فان دراستنا لتاريخ أى علم من العلوم انما هى وحدها التى تسمح لنا بمعرفة الشروط الضرورية لقيام موضوع هذا العلم ٠

وألتوسير يسلم بأن الفكرة الرئيسية فى المادية الجدلية هى فكرة « الممارسة » ، ولكنه يقرر أن هذه الفكرة ، وان تكن ضرورية ، الا أنها فكرة فلسفية : بمعنى أنه ليس ثمة ممارسة بصفة عامة يكون من شأنها أن تفسر كل شىء ! والواقع أن ما يوجد بالفعل انما هو تلك الممارسات الجزئية المحددة ٠ وحسبنا أن نمعن النظر الى الواقع الاجتماعى ، لكى نتحقق من أنه مؤلف من مجموعة من الممارسات : ممارسة اقتصادية ٠ وممارسة سياسية ، وممارسة أيديولوجية ، وممارسة نظرية ٠ وكل ممارسة من هذه الممارسات انما تتم داخل منظومة كلية ، أو على الأصح داخل « كل بنيوى » هو الكل الاجتماعى ، أعنى ذلك « الكل » الذى يتحدد باعتباره « الوحدة المعقدة لكافة الممارسات القائمة بالفعل فى كنف مجتمع واحد بعينه ٠ » ٠ صحيح أن الممارسات المتنوعة ، بحكم اندماجها فى بنية المجتمع الكلى (أو الشامل) ، لا بد من أن تقع تحت تأثيره ، وأن تتحدد ــ جزئيا على الأقل ــ من خلال فعله فيها وسيطرته عليها ، ولكن لكل منها ــ مع ذلك ــ بنيته الخاصة ، بمعنى أن لكل ممارسة بنيتها المستقلة (نسبيا) ، فضلا عن أن لهذه الممارسات (البنيات) مجتمعة رد فعلها الخاص ضد ذلك « الكل » ٠ وهكذا يصبح التاريخ العلمى (من الآن فصاعدا) بمثابة دراسة للممارسة الاجتماعية فى صميم علاقتها الحميمة بشتى الممارسات الأخرى ٠ ونحن حين ندرس ما لهذه الممارسة الاجتماعية من درجة استقلال جزئى ، أو حين نعرض بالبحث للطراز الخاص الذى يتميز به استقلالها الذاتى النسبى ، فاننا بذلك انما ننشىء « مفهومها » ، أو نبنى « تصورها » ٠ وكل ممارسة انما تتحدد تحددا تاما بمقتضى العلاقة النوعية التى تجمع بينها وبين باقى الممارسات الأخرى من جهة ، وبينها وبين الكل الاجتماعى من جهة أخرى ٠ وأما الذى يوصف بالوجود حقا ، فهو تلك البنية المنتظمة المترابطة ، ألا وهى بنية الممارسات ٠ وتبعا لذلك فان

من الممكن قيام تواريخ مختلفة : تاريخ للفلسفة ، وتاريخ للعلم ، وتاريخ للقانون ، وتاريخ للسياسة ، وتاريخ للدين ... الخ ، مع ملاحظة أن لكل تاريخ من هـــذه التواريخ المتعـددة زمانه النوعى الخاص به . والنتيجة النظرية التى تترتب على القول بوجود « **بنية** يتسم بها هذا « الكل » الماركسى ، انما هى رفض الفكرة الهيجلية القائلة بزمان متصــل متجانس . والواقع أن هيجل حين يحاول تعقل « استمرارية الزمان » ، فانه يجد نفسه مضطرا الى الاهابة بفكرة استمرارية التطـور الجدلى للفكرة Idée . على نحو ما تعكس ذاتها فى صميم الوجود (مع العلم بأن الزمان هو هذا الانعكاس نفسه) ؛ فضلاً عن أن هيجل حين يحاول تعقل السمات المحددة لأى حاضر (أو لأى زمان معاصر) ، فانه يجد نفسه مضطرا الى اللجوء الى « ماهية » الكل الاجتماعى ، بوصفها لحظة من لحظات تطور « الفكرة » . ولا شك أنه « اذا أريد لعناصر « كل » واحد (أثناء انعكاسها فى صميم الوجود) أن « تتواجد » دائما فى حاضر واحد بعينه ، فلا بد لهذه العناصر من أن تكون مترابطة فيما بينها بمقتضى علاقة مبــاشرة تعبر بطريقة مباشرة عن صميم ماهيتها الباطنة ... من حيث هى مقروءة على نحو مباشر من خلال تلك العناصر نفسها .. » . ومعنى هذا ـ بعبارة أخرى ـ أنه لا بد للكل الاجتماعى من أن يعمل (ويؤدى وظيفته) باعتباره « كلا عقليا » : tout spirituel وهذه الأسس الايديولوجية للتـاريخ الهيجلى التى أملت على هيجل أن يضع وحدة « الكل الاجتماعى » فى الأغوار السحيقة أو الأعماق الدفينة ، لكى يتصور أن فيما وراء تنــوع المظاهر الاقتصادية ، والسياسية ، والفنية ، والدينية ، انما تكمن لحظة من لحظات الحضرة الكلية للفكرة الشاملة ، فى كل تحديد من تحديدات وجودها . وأما ماركس ـ على العكس من ذلك ـ فانه يقول أولا بوجــود « **بنية مستقلة نسبيا** » لكل مســـتوى من المستويات ، بما فى ذلك الممارسات الاقتصادية ، والسياسية ، والجمالية ، والعلمية ، والفلسفية .. الخ . ثم يعمد بعد ذلك الى تكوين « الكل الاجتماعى » باعتباره « **بنية معقدة** » تتألف من الترابط المنتظم للمستويات البنيــوية ، مع ملاحظة أن التحديد النهائى لجميع البنيات (غير الاقتصادية) ـ عنده ـ انما يتحقق

من قبل « البنية الاقتصادية » · ولعل هذا ما عبر عنه ألتوسير حين كتب يقول : « انه ليس من الممكن [فى نظر ماركس] تعقل عملية تطور المستويات المختلفة للكل في نفس الزمان التاريخى : وذلك لأن نمط الوجـود التاريخى لتلك المستويات ليس نمطـا واحدا بعينه · واذن فلا بد لنا من أن نحدد لكل مستوى الزمان الخاص به ؛ وهو زمان مستقل نسبيا عن سائر أزمنة المستويات الأخرى، ومن ثم فانه لابد من تصور الزمان الخاص بكل مستوى من هذه المستويات على أنه قائم بذاته نسبيا · » ·

٦ ــ ٩ بيد أن القول بأن احدى هذه الممارسات ــ ألا وهى الممارسة الاقتصــادية ــ هى (فى خاتمــة المطاف) الممارسة المحددة (بكسر الدال) للكل الاجتماعى بأسره ، قول مشكل يثير الكثير من الصعوبات · وآية ذلك أن ماركس ــ من جهة ــ يقرر أن الاقتصاد علم دقيق محكم ، وأنه لا بد لهــذا العــلم من أن يستحدث لنفسه جهازه التصــورى الخاص ، يعنى تعريفاته ، ومفاهيمه ، وعلى رأسها جميعا مفهوم « أسلوب الانتاج » ، الذى يمثل البنية المعقدة الحقيقية المستوعبة لشتى علاقات الانتاج · ومن هذه الناحية ، فان مفهوم « الانسان » ينقد ــ على يد ماركس ــ كل استعمال نظرى ، على اعتبار أنه ليس تصورا علميا قابلا للصياغة أو التحديد · ولكن ماركس يقرر ــ من جهة أخرى ــ ، ان لم نقل فى الآن نفسه ، أن « الاقتصاد » هو العامل المحدد ــ فى خاتمة المطاف ــ للحقيقة الكلية أو الواقع الاجتماعى الكلى · وهو هنا لا يرتد بمفهوم « الاقتصاد » الى أية صيغة اقتصادية سابقة (على طريقة علماء الاقتصــاد الانجليز مثلا) ، وكأننا بازاء نزعة أنثروبولوجية ترتد فى النهاية الى « انسان اقتصادى » أو « ذات » تشعر ببعض « الحاجات » ، بل نحن هنا بازاء مفهوم علمى لا يجعل موضوع « رأس المال » هو الحاجة ، أو حتى العمل، بل ولا حتى الانتاج ، وانما تآلف (أو اتحاد) العناصر المختلفة للانتاج فيما بينها على شكل « منظومة » أو « بنيــة معقدة » · وألتوسير يتابع هنا ماركس فيقــول بضرورة رفض تلك النزعة الاقتصادية المتطرفة économisme التى تقول بأن الممارسة الاقتصادية هى العامل الفيصل ، وأن سائر الممارسات الأخرى لا تزيد عن كونها انعكاسات أو أصداء للممارسة الاقتصادية ·

واذا كان لنا أن نستبقى مفهوم « العلية الاقتصادية ، فلا بد لنا من أن نتذكر دائما أننا هنا لسنا بازاء « علية ميكانيكية » ، بل نحن بازاء « علية » من نوع آخر مختلف تماما ، ألا وهى « العلية البنيوية » • واذا كان من السهل ـ فيما يقول الناقد الفرنسى جان لاكروا ـ أن يفهم المرء بوضوح ما الذى يهدف ألتوسير الى رفضه من وراء هذا التعبير . فقد يكون من الصعوبة بمكان أن يقف المرء على ما يعنيه ألتوسير تماما من وراء هذا الاصطلاح • وأغلب الظن أن تكون هذه « العلية البنيوية » بمثابة تعبير عن « فاعلية علة غائبة » ، أو على الأصح ، مجرد اشارة الى « كمون العلة فى صميم معلولاتها • » • وهنا قد يكون ألان باديو Alain Badiou محقا حين يحاول تفسير « ماركسية » ألتوسير بالاستناد الى تأثير اسبينوزى وقع تحته المفكر الفرنسى المعاصر ، خصوصا حين تصور العلية البنيوية للاقتصاد . وكأنما هى عبارة عن وجود (أو تواجد) البنية فى صميم آثارها (أو معلولاتها) . أو كأن « الاقتصاد » حاضر ـ غائب فى صميم البنيات الأخرى ، ما دام هو الذى يحددها على نحو ما تحدد « الطبيعة الطابعة » ـ عند اسبينوزا ـ أحوال « الطبيعة المطبوعة » • ونحن نعرف كيف أن « العلية المحايثة » (أو الباطنة) للجوهر الاسبينوزى تتوحد تماما مع معلولها . ولكننا هنا بازاء نزعة اسبينوزية ماركسية ، قد استحال فيها « الجوهر » الى ضرب من « البنية المحددة » (بكسر الدال) déterminante • ولعل هذا ما حدا ببعض المفسرين الى القول بوجود ضرب من « الهوية » ـ عند ألتوسير ـ بين « الاقتصاد » و « اللاشعور » . وكأن « البنية الاقتصادية » ـ عند المفكر الفرنسى المعاصر ـ هى أشبه ما تكون بـ « البنية الجنسية » عند فرويد ، خصوصا حين يقرر أبو التحليل النفسى أن « الجنس » sexualité هو الذى يحدد ـ فى خاتمة المطاف ـ كل آثار « اللاشعور » •

٦ ـ ١٠ ومهما يكن من شىء ، فان مفهوم « الاقتصاد » ـ فى نظر ألتوسير ـ لا يشير الى مجموعة من الظواهر القابلة للملاحظة (على نحو ما يظن دعاة النزعة التجريبية فى مضمار المعرفة) ، بل نحن هنا بازاء تصور علمى لا بد من العمل على

انشائه ، مادام وجوده لا يرتبط بأى « معطى » مباشر تمكن رؤيته أو ملاحظته ، بل هو رهن بقيام مفهوم « البنية الاقتصادية » ·

وحين يتحدث ألتوسير عن « البنيــة الاقتصادية » ، فانه يريد أولا وقبل كل شيء أن يبين لنا أنه لا بد لنــا من الاستعاضة عن « اشكالية الذات » (أو « الانســان الاقتصـــادى ») باشكالية « البنية » (أو التركيب الطوبولوجى ـ العلائقى) · وآية ذلك أن « الذوات » الحقيقية ـ فى مضمار الاقتصاد ـ ليست هى البشر الواقعيين أو الأفراد العينيين الذين يجيئون فيشـــغلون بعض المواقع ، كما أن « الموضوعات » الحقيقية ـ فى هذا المجــال الاقتصادى أيضـــا ـ ليست هى « الأحداث » التى تقـــع ، أو « الأدوار » التى يتم الاضطلاع بها ، وانما المهم ـ فى البنيـــة الاقتصادية ـ أولا وقبل كل شيء ، هو تلك « المواقع » أو «الأماكن» القائمة فى مجال طوبولوجى ، بنائى ، يتم تحديده من جانب « العلاقات الانتاجية » · وأما « علاقات الانتاج » نفسها ـ فى نظر ألتوسير ـ فانها تتحدد بوصفها (فى المحل الأول) «علاقات متمايزة » (أو فارقة) rapports différentiels لا تقوم بين أناس حقيقيين أو أفراد ملموسين ، بل تقوم بين « موضوعات » و « أدوات » (أو قوى) ذات طابع رمزى (موضوع الانتاج ـ أداة الانتاج ـ شكل العمل ـ العمال المباشرون ـ القوى غير العاملة المباشرة ـ على نحو ما تبدو مندمجة فى علاقات الملكية والتملك) · ومن هنا فان لكل أسلوب من أساليب الانتاج سماته الفردية الخاصة التى تقابل قيم العلاقات وتتلاءم معها · وعلى الرغم من أن هناك ـ بطبيعة الحال ـ أناســا واقعيين يجيئون فيشغلون ما هنالك من « مواقع » (أو « أماكن ») ، ويضطلعون بالمهام المختلفة التى تتطلبها عناصر البنية ، الا أنهم لا يقومون عندئذ بأى عمل آخر ســوى ذلك الذى يعهــد به اليهم « الموقع البنيوى » الذى يوجدون فيه (كما هو الحال مثلا بالنسبة الى الرجل الرأسمالى) ، فهم لا يزيدون عن كونهم مجرد « ركائز » أو « حوامل » supports للعلاقات البنيوية · وبهذا المعنى يمكننا أن نقول « ان الذوات الحقة لا تتمثل فى شاغلى تلك المواقع ، أو فى الموظفين القائمين على أداء تلك المهام ·· ، بل تتمثل فى عملية تحديد وتوزيع هذه المواقع (أو الأماكن) وتلك المهام (أو

الوظائف) • » • وتبعا لذلك فان الذات الحقة انما هى « البنية » نفسها (بكل ما تشتمل عليه من عناصر فردية متمايزة (فارقة)، وعلاقات متفاضلة ، ونقاط جزئية ، وتحديد متبادل ، وتحديد تام ••• الخ) • وفى هذا كله ، تظهر أصالة تفسير « ألتوسير » للفلسفة الماركسية بوصفها « علما » •

٦ ــ ١١ والحق أننا لو أنعمنـا النظـر الى « الماركسية » لا باعتبارها « أيديولوجيا » ، بل باعتبارها « علما » ــ لوجدنا أنها (فيما يقـول ألتوسـير) نزعـة « لا هيجلية » ترفض رد « التناقض » الجدلى الى فكرة « وحدة الأضواء » . وتستعيض عن هذه الفكرة التبسيطية الساذجة . بفكرة «التحديد التعددى» (أو « التحديد » ذى العوامل المتعددة) Surdétermination • وآية ذلك أن التناقض القائم بين « رأس المال » و « العمل » ــ عنـد ماركس ــ ليس مجرد تناقض واحـدى بسـيط ، بل هو دائمـا تناقض معقد متعـدد ، تحدده مجموعة من الأشكال والظروف التاريخية العينية التى يتم تحققه من خلالها . سواء أكانت هذه الأشكال هى أشكال « البنية الفوقية » (من دولة . وأيديولوجيا سائدة ، ودين ، وحركات سياسية منظمة •• الخ) ، أم كانت هى الموقف التاريخى ، الداخلى والخارجى ، على نحو ما يحدده الماضى القومى من جهة ، والاطار العالمى القائم بالفعل من جهة أخرى : أم كانت أية ظواهر أخرى مرجعها الى « قانون التطور غير المتكافىء » الذى طالما أشار اليه لينين • وعلى الرغم من أن ماركس لم يستطع تمـاما أن يتملك زمام مفهـوم « الموقف التاريخى الثـورى » ، الذى نجح لينين من بعد فى تحـديده (خصوصا فى نظريته القائلة بأن الثورة تحدث دائما من خلال « أضعف الحلقات فى السلسلة ») ، الا أن ماركس ــ مع ذلك ــ لم يجعل من « التناقض » الهيجلى (فى صورته الواحدية المبسطة) المحرك الأوحد لعجلة التاريخ بأسرها • صحيح أن هناك رأيا شائعا مؤداه أن ماركس قد استبقى « الحدين » الأساسيين فى تفكير هيجـل ــ ألا وهمـا المجتمع المدنى والدولة ــ مع قلب « العلاقة » القائمة بينهما ، بحيث تصبح « الظاهرة » ماهية ، و « الماهية » ظاهرة ، ولكن الحقيقة ــ فيما يقول ألتوسير ــ أن ماركس قد رفض على السواء كلا من « الحدين » الهيجليين من

جهة ، و « العلاقة » القائمة بينهما من جهة أخرى · ومعنى هذا ان ماركس لم يقلب وضع الجدل الهيجلى لكى يقول ان الحقيقة الاقتصادية هى التى تكون ماهية الظاهرة السياسية ـ الايديولوجية بعد أن كان هيجل يقول ان الواقعة السياسية الايديولوجية هى التى تكون ماهية الظاهرة الاقتصادية ، وانما لا بد لنا من أن نقرر (على العكس من ذلك) أن « الاقتصاد » أو الحياة المادية ـ لا يمثل فى نظر ماركس المبدأ الأوحد للمعقولية الشاملة لسائر تحديدات أى شعب تاريخى كائنا من كان · ومهما يكن من أمر ذلك النص المشهور الذى يتحدث فيه ماركس عن الطاحونة اليدوية ، وطاحونة الهواء ، والطاحونة البخارية ، فان من السذاجة بمكان رد الجدل التاريخى بأسره الى ذلك الجدل المادى المولد لأنماط الانتاج المتعاقبة ، أعنى الى التكنيات المختلفة للانتاج ، والا لاستحالت الماركسية الى مجرد نزعة اقتصادية متطرفة ، ان لم نقل مجرد نزعة تكنولوجية متطرفة Technologisme ، فى حين أن هناك العديد من النصوص الماركسية التى تشير الى خطأ التورط فى مثل هذا التفسير · والواقع أن ماركس لم يقل يوما بأن « الجدل المادى » يضطلع بدوره على صورة فاعلية بحتة ، نقية ، خالصة ؛ فضلا عن أنه لم يزعم مطلقا أن يكون التاريخ قد شهد يوما تراجعا تاما من جانب سائر « البنيات الفوقية » ، وكأنما هى قد أخلت السبيل ـ فى اجلال واحترام ـ لصاحب الجلالة « الاقتصاد » ، حتى يمر موكبه الملكى وحيدا على الطريق ! وبعبارة أخرى ، يقرر ألتوسير أن فكرة « التناقض البحت البسيط » ، على اعتبار أن «الاقتصاد» هو العامل الأوحد المتحكم فى كل سير المجتمع وكل حركة التاريخ) انما هى ـ من وجهة نظر الماركسية العالمية ـ فكرة خاوية ، مجردة ، متهافتة ! وليس أمعن فى الخطأ من أن نتصور « رأس المال » ، و « العمل » ، على أنهما مقولتان ميتافيزيقيتان ايديولوجيتان ، فى حين أن تعقل الواقع عند ماركس يستلزم ـ على العكس من ذلك ـ تعقله بوصفه « كلا » بنيويا ، له مستويات نوعية مختلفة · وهذا هو السبب فى أن ألتوسير يصور لنا دائما « البنية الاقتصادية » لأى مجتمع من المجتمعات، على أنها « مجال » المشكلات التى يطرحها هذا المجتمع ، بل التى

يجد نفسه ملزما بطرحها ، والعمل على حلها ، بالاستناد الى وسائله الخاصة ، أعنى بالنظر الى « خطوط التفاضل » التى تتحقق « البنية » وفقا لها · وليس يكفى أن نقول مع ألتوسير أن ماركس قد رفض أسطورة التفسير القائم على عوامل بسيطة ، أو التأويل الأحادى المرتكز على اغفال صريح لما فى الواقع من « تعقد » ، وانما يجب أن نضيف الى ذلك أيضا أن ماركس حين عمد الى تحليل عملية الانتاج أو عملية التقسيم الاجتماعى للعمل ، فانه قد أراد بذلك أن يخلع على الممارسات الاجتماعية المختلفة ، مستوى من الواقعية ، بحيث يجعل منها جميعا ـ على اختلاف أشكالها ـ عناصر نوعية ، منتظمة ، مترابطة ، تدخل فى تكوين « البنية الاجتماعية » ككل ·

٦ ـ ١٢ وهكذا يتبين لنا أن أصالة ماركس ـ فى نظر ألتوسير ـ انما تكمن فى نزعته المضادة للهيجلية : وهى تلك النزعة التى أملت عليه الاهتمام بابراز الطريقة التى يتحدد على نحوها النظام الاجتماعى من خلال تواجد (أو قيام) عناصر وعلاقات اقتصادية ، دون أن يكون فى الامكان القول بتوالدها على سبيل التعاقب الزمنى ، وفقا لما يقضى به وهم الجدل (أو الديالكتيك) الزائف ! ولعل هذا ما حدا ببعض النقاد الى القول بأن « الواقع » ـ فى نظر « الماركسية العلمية » عند ألتوسير ـ لم يعد « ديالكتيكيا » ، بل هو قد أصبح « بنيويا » (يشتمل فى كل تكوين من تكويناته على اشكالية خاصة باطنة فى صميم نسيجه) · واذا كان ثمة عجز قد تردت فيه بالضرورة نزعة هيجل التاريخية المتطرفة ، فليس ذلك العجز ـ فيما يقول ألتوسير ـ سوى فشلها فى تفسير الانتقال من القديم الى الجديد ، خصوصا وقد تصور هيجل وجود « وحدة أصلية » تنبثق منها كل المتناقضات ، وكأن ثمة مبدأ بسيطا يحكم كل تطور التاريخ من أوله الى آخره ! ولئن جاز أن ننسب الى الماركسية القول بمقولة « الكل » أو « الوحدة » ، فانه لمن واجبنا مع ذلك أن نميز « الكل الماركسى » ، أو « الوحدة الماركسية » ، عن « الكل الهيجلى » ، أو « الوحدة الهيجلية » ، نظرا لأن « الكل الماركسى » هو كل بنائى ، مركب ، معقد ، له مستوياته النوعية المختلفة ، فى حين أن « الكل الهيجلى » هو عبارة عن التطور المستلب لوحدة بسيطة ، أو لمبدأ بسيط ، هو

نفسه مجرد لحظة من لحظات تطور « الفكرة المطلقة » ! وعلى الرغم من أن ألتوسير يقرر ــ فى أحد المواضع ــ أن مفهوم « الواحدية » هو تصور أيديولوجى غريب على الماركسية ، الا أنه مع ذلك لا يريد أن يضحى بمفهوم « الوحدة » على مذبح « النزعة التعددية » (أو القول بالكثرة) ، بل كل ما هنالك أنه مهتم باظهارنا على أن « الوحدة » التى تنادى بها الماركسية هى « وحدة التركيب أو التعقيد نفسه » ، وأن ما يكون هذه الوحدة ــ على وجه التحديد ــ انما هو نمط انتظام « المركب » ، وترابطه فيما بينه ترابطا مفصليا محكما ٠ وهذا هو ما يعنيه ألتوسير حين يقول ان الكل الماركسى المركب (أو المعقد) يملك وحدة بنية منتظمة مترابطة ، ذات فاعلية واحدة مسيطرة ٠ وحينما قال ماوتسى تونج : « انه ليس فى العالم شىء واحد يتطور دائما بطريقة متكافئة » ، فانه كان يعارض بلا شك الأسلوب الهيجلى فى فهم « التطور » ، وتصور « التناقض » ، وتحديد مراحل « الصيرورة الجدلية » ٠ والواقع أن المنطق الهيجلى للتطور قائم على الربط بين مجموعة من المفاهيم أو التصورات ، ألا وهى : البساطة ، والماهية ، والهوية ، والوحدة ، والسلب ، والانقسام ، والاغتراب (أو الاستلاب) ، والأضداد ، والتجريد ، ونفى النفى ، والتجاوز (أو الرفع) ، والكلية ٠٠٠ الخ ، وكأن كل هذا المنطق رهن بافتراض أولى أساسى واحد ألا وهو القول بوجود « وحدة أصلية بسيطة » ، فى حين أن الماركسية ــ سواء فى ممارستها النظرية أم فى ممارستها السياسية ــ تنطلق من الرفض القاطع لهذا الافتراض النظرى الهيجلى ، ألا وهو افتراض وجود وحدة بسيطة أصلية ٠ واذا كان ثمة زعم ترفضه الماركسية بكل شدة ، فما ذلك الزعم سوى الدعوى (أو بالأحرى الادعاء) الفلسفى الايديولوجى القائل بامكان الانطلاق من « أصل جذرى » واحد ، كائنا ما كان ، يستوى فى ذلك أن نقول بفكرة « الصفحة البيضاء » ، أو أن نقول بفكرة « نقطة الصفر فى أية عملية » ، أم أن نأخذ بمبدأ الفطرة (= حالة الطبيعة) ، أم أن نقول مع هيجل بمفهوم « البداية » : ألا وهو مفهوم « الوجود » المباشر المتطابق مع « العدم » ٠٠ الخ ٠ والحق أن « البساطة » التى ينطوى عليها مذهب هيجل التاريخى انما

تتمثل – على وجه الخصوص – فى قوله بأن العملية التاريخية تعاود البدء دائما من جديد ، الى غير ما حد ، وكأنما هى تحاول اعادة وحدتها الأصلية (أو استعادتها) فى كل لحظة من لحظات التطور ؛ ومن ثم فان « تعقد » هذه العملية (عند هيجل) لا يعنى مطلقا فقدان « البساطة » أو « الوحدة » الأصلية ، ما دام التعدد والتعقد عنده لا يزيدان عن كونهما مجرد « ظاهرة » تنحصر كل مهمتها فى الكشف عن « ماهية » الوحدة الأصلية . وأما عند ماركس – على العكس من ذلك – فنحن دائما بازاء « بنية معقدة » يتسم بها كل « موضوع عينى » . وهذه البنية المعقدة هى التى تتحكم من جهة فى تطور الموضوع ، ومن جهة أخرى فى تطور الممارسة النظرية المنتجة لمعرفتنا بهذا الموضوع . ومعنى هذا أننا هنا لسنا بازاء ماهية أصلية ، بل بازاء « كل معقد معطى دائما من ذى قبل » (على حد تعبير ألتوسير) ، بحيث أننا مهما رجعنا القهقرى نحو الأصول الأولى ، فاننا لا بد من أن نجد أنفسنا دائما ، لا بازاء « وحدة بسيطة » أو « وحـــدة أولية أصلية » ، بل بازاء وحدة مركبة ، معقدة ، ذات طابع بنيوى » .

٦ – ١٣ ولا يقتصر التوسير على القول بأن مفهوم «الواحدية» هو مفهوم آيديولوجى غريب على الماركسية ، بل هو يذهب أيضا الى حد القول بأن مفهوم « **الانسانية** » Humanisme – هو الآخر – مفهـــوم آيديولوجى ارتبط فى تطـــور ماركس بالمرحلة الفيورباخية ، دون أن يكون له أدنى موضع فى تفكير ماركس العلمى اللاحق ، نظرا لأن ماركس لم يصل الى نظريته العلمية فى التاريخ الا بعد أن نجح فى تقديم نقد جذرى لفلسفة الانسان التى كان قد اتخذ منها دعامة نظرية لكل تفكيره الأيديولوجى خلال مرحلة الشباب (أى من سنة ١٨٤٠ الى سنة ١٨٤٥) . صحيح أن بعض البــاحثين الماركسيين كثيرا ما يتحدثون عن نزعة **انسانية اشتراكية** » ، لا لمجرد أنهم يحرصون على تيسير سباب الحوار بينهم وبين الداعين الى الديموقراطية من رجالات أحزاب الأخرى ، أو بينهم وبين أهـل « الارادة الطيبة » من رافضين لدعوة الحرب والعاملين فى سـبيل القضـاء على بؤس ، بل لأنهم يرون أيضا أن الهدف الأقصى للصراع الثورى دائما تحرير الانسان ، ووضع حد للاستغلال ، والانتقال من

مرحلة دكتاتورية البروليتاريا الى مرحلة الانسانية الاشتراكية القائمة على احترام الشخص البشرى . ولكن ألتوسير يقرر أنه مهما تكن المبررات التاريخية والعملية لهذا التعـبير ، فان من المؤكد أن مفهوم « **الاشتراكية** » مفهوم « **علمى** » ، فى حين أن مفهـــوم « **الانسانية** » مفهوم « **أيديولوجى** » . وليس معنى هــذا أن ألتوسير ينكر وجـود « الواقع » الذى يريد أصحاب « الانسانية الاشتراكية » استخدام هذا التعبير الاشارة اليه ، وانما كل ما هنـــالك أنه يشككنا فى القيمة « النظرية » لهـذا المفهوم . وحين يقرر ألتوسير أن مفهـوم « الانسانية » مفهوم « أيديولوجى » (لا « علمى ») ، فانه يؤكد فى آن واحد أن هذا المفهوم يشير الى مجموعة من الوقائع الموجودة بالفعل ، وأنه مع ذلك ــ على خلاف أى مفهوم علمى ــ لا يزودنا بالأداة اللازمة لمعرفة تلك الوقائع . وبعبارة أخرى يمكن القول بأن هذا المفهوم يشـير ــ وفقا لنمط خاص (ايديولوجى) الى « موجودات » ، ولكنه لا يضع بين أيدينا « ماهية » تلك « الموجودات » ! وعلى حين أن ماركس ــ فى مرحلة الشباب ــ قد ظل يؤمن بوجـود « ماهية بشرية » هى دعامة كل من التاريخ والسياسة ، نجد أنه بعد سنة ١٨٤٥ قد شرع يضـع نظـرية جـديدة فى التاريخ والسياسة ، لا تقـوم على مفهـوم « الانســان » أو مفهوم « الاغتراب » ، أو مفهوم « الماهية البشرية » ، أو غير ذلك من المفاهيم الانسانية الأنثروبولوجية ، بل تقوم على مفاهيم أخرى جديدة كل الجدة ، ألا وهى مفاهيم التكوين الاجتماعى ، والقوى الانتاجية ، وعلاقات الانتاج ، والبنية الفوقية ، والأيديولوجيات ، والتحديد النهائى القـائم على عامل الاقتصـاد ، والتحديدات النوعية الأخرى لباقى العوامل أو المستويات .. الخ . وفضلا عن ذلك ، فقد عمد ماركس ــ فى هذه المرحلة العلمية من تفكيره ــ الى تقديم نقد جذرى للادعاءات النظرية لكل نزعة انســانية فلسفية ، كما اعتبر النزعة الانســانية مجرد « أيديولوجيا » . والمتأمل فى هذا المنظور الماركسى الجـديد ، يلاحظ أنه يؤلف نسقا عضويا متماسكا : نظرا لأن النقد الماركسى لمفهوم « الماهية البشرية » متصل اتصالا وثيقا باعتبار « النزعة الانســانية » مجرد « أيديولوجيا » ، كما أن هذا المفهوم الأخير يمثل مقـولة

جديدة تلتحم التحاما عضويا بالنظرية الماركسية الجديدة فى المجتمع والتاريخ . ولا شك أن هـذه **القطيعة** الماركسية مع الأنثروبولوجيا ، ومع كل نزعة انسانية ، ليست مجرد جزئيـة صغيرة ثانوية ، بل هى جزء لا يتجزأ من الكشف العلمى الذى قام به ماركس ، وحينما صفى ماركس حسابه مع وعيه الفلسفى السابق ، فانه لم يطرح اشكالية الفلسفة السابقة فحسب ، بل هو قد اعتنق أيضا اشكالية جديدة . ولا غرو ، فان الفلسـفة المثالية السابقة (البورجوازية) كانت تقـوم فى كل المجالات (نظرية المعرفة ـ تصور التاريخ ـ الاقتصاد السياسى ـ الأخلاق ـ الجماليات ... الخ) على اشكالية **الطبيعة البشرية** (أو ماهية الانسان) . فكانت تسـلم بوجود « ماهيـة كلية » (أو شمولية) للانسان . كما كانت تقرر أن هـذه الماهية هى صفة تحمل على الأفراد ـ مأخوذين على حدة ـ بمعنى أنها تنطبق على الذوات الحقيقية . وهاتان المسلمتان ـ فيما يقول التوسير ـ تستلزمان الأخذ بتصور ، تجريبى ـ مثالى ، للعـالم . فمن ناحية ، اذا أريد لماهية الانسان أن تكون صفة كليـة شاملة ، فلا بد فى الواقع من أن تكون هناك **ذوات عينية** تكون بمثابة معطيات مطلقة ؛ الأمر الذى يقتضى التسليم بـ **تجريبية الذات** » . ومن ناحية أخرى ، اذا أريد لهؤلاء الأفراد التجريبيين أن يكونوا بشرا ، فلا بد لكل منهم من أن يحمل فى ذاته كل الماهية البشرية ان فى الواقع أو على سبيل الوجوب ، وبالتالى لا بد من التسليم بـ « مثالية الماهية » . ومن هنا ، فان « تجريبية الذات » تستلزم القول بـ « **مثالية الماهية** » ، والعكس بالعكس . وحتى لو انعكست هذه العلاقة ، فأصبحت « تجريبية التصور » (أو المفهوم) بمثابة الضد المقابل لـ « مثالية الذات » ، فان هذا الانعكاس لن يؤثر على البنية الأصلية لهذه الاشكالية ، اذ ستظل هذه الاشكالية ثابتة كما هى ، دون أن يلحق بها أدنى تغيير .

٦ ـ ١٤ ولا نرانا فى حاجة الى القول بأن ماركس حين رفض النظر الى « ماهية الانسان » باعتبارها دعامة نظرية ، فانه قد رفض فى الآن نفسه كل هذا النسق العضوى من المصـادرات (أو المسلمات) ، مستبعدا بذلك المقولات الفلسفية المعروفة ، « كالذات » ، و « التجريبية » ، و « الماهية المثالية » ... الخ ،

من سائر المجالات التى كانت سائدة فيها . والواقع أن ماركس لم يستبعد هذه المقولات من مجال الاقتصـــاد السياسى وحده (بدليل أنه اطرح أسطورة « الانسان الاقتصادى » : أعنى الفرد المالك لبعض القوى أو الملكات . والحاجات المحددة ، من حيث هو « ذات » يقوم بدراستها الاقتصاد الكلاسيكى) ، أو من مجال التاريخ وحـــده (اذ نراه يطرح النزعة الذرية الاجتماعية من جهة ، والمثالية السياسية الأخلاقية من جهة أخرى) ، أو من مجال الأخـــلاق وحـــدها (اذ نراه يرفض الفكرة الأخـــلاقية الكانطية) . بل هو قد استبعدها أيضا من مجال . الفلسفة ، نفسها : نظرا لأن المادية الماركسية قد أخذت على عاتقها رفض « تجريبية الذات » (ومعكوســـها . ألا وهو القـــول بـ « الذات المتعالية ») من جهة . ورفض « مثالية الماهية » أو التصـــور (ومعكوسها : ألا وهو القول « بتجريبية الماهية » او التصور) من جهة أخرى ، ومعنى هذا أن ماركس لم يقدم لنا فى ماديته التاريخية مجرد نظرية جديدة فى تاريخ المجتمعات . بل هو قد قدم لنا فى الآن نفســـه (بطريقة ضـــمنية . ولكن ضرورية) « فلسفة » جديدة ، تترتب عليها نتائج خطيرة لا حصر لها . وآية ذلك أن ماركس حين استعاض – فى مجال النظرية التاريخية – عن المفهوم القديم المزدوج : مفهوم الأفراد والماهية البشرية . بمفاهيم جديدة (كقوى الانتاج . وعلاقات الانتاج ... الخ) . فانه قد قدم لنا فى الوقت نفسه تصورا جديدا للفلسفة : اذ وضع بدلا من المسلمات القديمة (تجريبية أو مثالية الذات : تجريبية أو مثالية الماهية) التى كانت تستند اليها المثالية ، بل والمادية (فى صورتها السابقة على الماركسية) . مادية جديدة هى المادية التاريخية الجـــدلية القـــائمة على « البراكسيس » praxis أعنى نظرية تقول بوجود « مستويات » نوعية مختلفة للممارسة البشرية (ممارسة اقتصادية ، وممارسة سياسية . وممارسة أيديولوجية ، وممارسة علمية) . وتؤكد فى الوقت نفسه أن كل هذه الممارسات المختلفة مترابطة داخل وحدة المجتمع البشرى ، وهكذا اســـتبدل ماركس بالتصـــور الايديولوجى الشمولى لل « ممارسة الفويرباخية » تصورا عينيا للاختلافات النوعية التى تسمح بتحديد وضع كل ممارســـة جزئية داخـــل الاختـــلافات النوعية للبنية الاجتماعية .

. وعلى ذلك فانه اذا أريد لنا أن نفهم ما جاء به ماركس من تجديد حقيقى فى مضمار الفكر البشرى ، فليس يكفى أن ندخل فى حسابنا ما انطوت عليه مفاهيم المادية التاريخية من جدة فحسب ، وانما لا بد لنا أيضا من أن نكون على وعى تام بعمق الثورة النظرية التى انطوت عليها هذه المفاهيم • وهذه الحقيقة هى الكفيلة باظهارنا على الدلالة الصحيحة للنزعة الانسانية لانهـا هى التى تظهرنا على ما لهذه النزعة من وظيفة عمليـة أيديولوجية ، ومن ثم فانها هى التى تكشف لنا عن ادعاءاتها النظرية التى لا سند لها ! واذا كان لنا أن نلتزم حدود «النظرية» ـ بالمعنى الدقيق المحدد لهذه الكلمة ـ فلا بد لنا عندئذ من ان نتحدث عن «**نزعة مضادة للانسانية**» ـ على المستوى **النظرى** ـ لدى ماركس : ولا بد لنا من أن ننظر الى هذه «**اللا ـ انسانية النظرية**» على أنها شرط الامكانية المطلقة (السلبية) للمعرفة (الايجابية) للعالم البشرى نفسه من جهة . ولعملية تغييره العملى من جهة آخرى • والحق أنه ليس فى وسعنا أن نعرف عن البشر أى شىء كائنا ما كان . اللهم الا اخذنا على عاتقنا أولا وقبل كل شىء أن نحيل أسطورة الانسان الفلسفية (النظرية) الى مجرد رماد ! ومن هنـا فان كل تفكير يستمد شرعيته من ماركس . ويزعم فى الوقت نفسه أنه يدين بنزعة أنثروبولوجية او انسانية نظرية . انما هو ـ من الناحية النظرية ـ مجرد رماد! ولكنه ـ من الناحيـة العمليـة ـ قد يمثـل صرحا من صروح الأيديولوجيا السابقة على ماركس : ولو ان مثل هذا الصرح قد يكون من شـأنه أن يربض بكل ثقله على التـاريخ الواقعى (الحقيقى) ، ان لم نقل انه ربما اقتاده الى الكثير من المآزق او الطرق المسدودة !!

٦ ـ ١٥ واذا كان ثمـة نتيجة تترتب بالضرورة على نزعة ماركس النظرية المعارضة للاتجاه الانسانى . فتلك هى الاعتراف بالنزعة الانسانية نفسها من حيث هى «**ايديولوجيا**» • وماركس لم يقع يوما ضحية لذلك الوهم المثـالى الذى قد يوقع فى ظن أصحابه أن معرفة أى موضوع يمكن أن تجىء ـ فى آخر الأمر ـ لكى تحل محل الموضوع نفسه ، أو لكى تقوم بتبديد وجوده ! وبالمثل ، يمكن أن نقول أيضا ان ماركس لم يتوهم يوما أن يكون

من شأن معرفتنا بالأيديولوجيا أن تجيء فتبدد هذه الأيديولوجيا، نظرا لأنه كان يعلم أن معرفة هذه الأيديولوجيا ، من حيث أنها معرفة بشروط امكانيتها . وبما لها من بنية ، وبما تنطوى عليه من منطق نوعى خاص ، وبما تضطلع به من دور عملى ، فى كنف هذا المجتمع أو ذاك انما هى فى الآن نفسه معرفة بشروط ضرورتها • ومن هنا ، فان نزعة ماركس المعارضة للاتجاه الانسانى ــ على المستوى النظرى ــ لا تقضى بأى حال من الأحوال على ما للنزعة الانسانية من **وجود** تاريخى • وآية ذلك أننا نلتقى ــ سواء أكان ذلك قبل ماركس أم بعده ــ ، فى صميم العالم الواقعى ، بالعديد من الفلسفات الانسانية ، ان لم نقل بأن من بين بعض الماركسيين المعاصرين أنفسهم من يجد نفسه مأخوذا بسحر بعض قضايا النزعة الانسانية النظرية ، ولو أن هؤلاء قد يحاولون تطويرها وعرضها فى صورة جديدة ! ولكن الذى لا شك فيه (فيما يقول ألتوسير) أن اتجاه ماركس المضاد للانسانية النظرية ، حريص على ربط النزعة الانسانية بشروط (أو ظروف) وجودها ، ومن ثم فانه يسلم بما لها من ضرورة ، من حيث هى أيديولوجيا ، وان كانت هذه الضرورة بطبيعة الحال ضرورة مشروطة • ومعنى هذا أن تسليم ماركس . بهذه الضرورة لا يكتسى طابعا نظريا خالصا ، وانما هو ركيزة تستند اليها الماركسية عن أجل تأسيس سياسة خاصة بالأشكال (أو الصور) الأيديولوجية القائمة بالفعل ، كائنة ما كانت هذه الأشكال (دين ، أخلاق ، فن ، فلسفة ، قانون ••• الخ) ، وفى مقدمتها جميعا « الاتجاه الانسانى » نفسه . وليس من الممكن تصور قيام هذه السياسة الماركسية المرتكزة على النزعة الانسانية (بوصفها أيديولوجيا) : أعنى ذلك الموقف السياسى بازاء النزعة الانسانية . سواء أكانت هذه « السياسة » منحصرة فى رفض الأشكال الحالية للأيديولوجيا القائمة فى المجال الأخلاقى ــ السياسى ، أم فى نقدها ، أم فى استخدامها ، أم فى تأييدها ، أم فى تطويرها ، أم فى تجديدها على نحو انسانى ؛ نقول انه ليس من الممكن تصور قيام هذه السياسة اللهم الا اذا تحقق هذا الشرط الأساسى ، ألا وهو أن يتم تأسيسها فوق دعامة

من الفلسفة الماركسية من حيث هى فلسفة مضادة للنزعة الانسانية على المستوى النظرى ·

وهكذا يتضح لنا أن كل تفسير ألتوسير البنيوى للفلسفة الماركسية انما يرتكز أساسا على معرفة بطبيعة « النزعة الانسانية » من حيث هى « **أيديولوجيا** » · وألتوسير مهتم بتجديد مفهوم « الأيديولوجيا » ــ من أجل الكشف عن تمايزه الواضح عن مفهوم « العلم » ــ ومن ثم فاننا نراه يقرر بصفة عامة أن **الايديولوجيا** نسق أو نظام (له منطقه الخاص وصرامته الخاصة) من التمثلات (سواء أكانت صورا ، أم أساطير ، أم أفكارا ، أم مفاهيم ، أم غير ذلك) ؛ وهو نسق يتمتع بوجود تاريخى ، ويضطلع فى الوقت نفسه بدور تاريخى ، فى اطار مجتمع معلوم · ولا يريد ألتوسير ــ فى هذا المقام ــ أن يعرض بالبحث لمشكلة علاقة ــ أو علاقات ــ أى علم بماضيه (الأيديولوجى) ، وانما هو يقتصر على القول بأن «الايديولوجيا» ــ من حيث هى نسق من التمثلات ــ متمايزة عن « العلم » : نظرا لأن الوظيفة العملية ــ الاجتماعية فيها غالبة على الوظيفة النظرية ــ العرفانية · ولا سبيل الى فهم هذه « الوظيفة الاجتماعية » للأيديولوجيا ، اللهم الا بالرجوع الى النظرية الماركسية فى التاريخ ، وهنا نجد أن « الذوات » التاريخية ــ عند ماركس ــ انما هى « المجتمعات » البشرية المحددة ، وليست هذه المجتمعات ــ فى الحقيقة ــ سوى « كليات » : totalités ، تتألف « وحدتها » من نمط خاص أو طراز نوعى من « التركيب » complexité . وتتمثل فاعلياتها على شكل مظاهر أساسية ثلاث ؛ ألا وهى : الاقتصاد ، والسياسة ، والأيديولوجيا · ومن هنا فاننا نلحظ فى كل مجتمع ــ من خلف صور قد تكون أحيانا متناقضة ــ وجود نشاط = اقتصادى ، أساسى ، وتنظيم سياسى ، وأشكال « أيديولوجية » (دين ، وأخلاق ، وفلسفة ·· الخ) · وهذه الحقيقة هى التى تسمح لنا بأن نقرر أن **الأيديولوجيا ــ من حيث هى كذلك ــ تكون جزءا لا يتجزأ ، أو ان شئت فقل جزءا عضويا ، من صميم أى « كل اجتماعى »** ·

٦ ــ ١٦ والواقع أن كل الشواهد قائمة على أنه ليس فى وسع المجتمعات البشرية أن تظل على قيد البقاء ، لو ارتفعت عنها تلك

الأنســقة الخاصـــة من التمثلات التى أطلقنــا عليهـــا اسم « الأيديولوجيات » • فليست « الايديولوجيا » عصابا أو مرضا نفسيا يلحق بالمجتمع . وانما هى بالأحرى بنية جوهرية تدخل فى تركيب سائر المجتمعات • ولعل هذا ما عبر عنه ألتوسير على طريقته الخاصة حين كتب يقول : « ان المجتمعات البشرية تفرز الأيديولوجيا كما لو كانت العنصر الحيوى أو المنــاخ الطبيعى الذى لا غنى لها عنه ، من أجل القدرة على التنفس ومواصـلة الحيـاة فى كنف التـاريخ • » وليس أغرق فى الوهم من تلك الفلسفات التى تصورت امكان اختفاء « الأيديولوجيا » تماما وكأن فى وسع « العلم » أن يجىء فيحل محل « الأيديولوجيا » ، مرة واحدة والى الأبد . أو كأن فى وسع كل من « الأخلاق » ، و « الدين » ، و « الفن » ، أن تتحول جميعا الى « حقــائق » أو « معارف » علمية . دون أن يكون للأيديولوجيا أى موضع فى هذا العالم « العلمى » المزعوم ! ومعنى هذا أن تصور مجتمعات بلا ايديولوجيا . ان هو نفسه الا تصور ايديولوجى للعالم . أو هو على الأصح مجرد فكرة خيالية (يوتوبية) ! بل ان الماركسية التاريخية نفسها ــ فيما يقول ألتوسير ــ لا تتصور (أو لا تستطيع أن تتصور) أن يكون فى امكان المجتمع الشيوعى نفسه ــ فى يوم ما من الأيام ــ أن يستغنى نهائيا عن كل أيديولوجيا ، ســواء أكانت أخلاقا ، أم فنا ، أم مجرد « تصور للعالم » • صحيح أن فى استطاعتنا أن نتصــور حــدوث تغيرات هامة قد تطرأ على الأشكال الأيديولوجية (وما بينها من علاقات) : فان من الممكن مثلا أن تختفى بعض الأشكال القائمة حاليا ، أو أن يتم تحــول الوظيفة التى تقوم بها بعض هذه الأشكال ، لكى تضطلع بهــا أشكال أخرى . فضلا عن أن من الممكن أيضا أن تظهر أشكال أيديولوجية جديدة . (كالتصور العلمى للعــالم . أو كالنزعة الانســانية الشـيوعية مثلا) ؛ ولكن ليس فى وســع النظرية الماركسية الحالية (بمعناها الدقيق) أن تتصور امكان استغناء الشيوعية (من حيث هى طريقة جديدة فى الانتاج . تستلزم قوى انتاجية معينة، وعلاقات انتاجية محددة) عن كل تنظيم اجتماعى للانتاج ، وبالتالى عن كل شكل من أشكال الأيديولوجيا ! واذن فانه ليس أمعن فى الخطأ من أن نتصور « الأيديولوجيا » على

أنها انحراف اجتماعي أو مجرد نمو عرضي خارج عن التاريخ (وكأننا بازاء زائدة تاريخية تافهة) ، في حين أن «الأيديولوجيا» ـ كما سبق لنا القول ـ بنية أساسية ـ في صميم المجتمعات ـ لكل حياتها التاريخية . هذا الى أن من شأن الاعتراض بضرورة الأيديولوجيا أن يسمح لنا بالتأثير على الأيديولوجيا . ومن ثم تحويلها الى أداة فعالة من أجل التحكم ـ بشكل واع ـ في مجرى التاريخ .

واذا كانت العادة قد جرت ـ فيما يقول التوسير ـ بادخال « الايديولوجيا » في مجـال « الوعى » (أو « الشـعور ») . خصوصا تحت تأثير الاشكالية المثالية السابقة على ماركس ، فان « الأيديولوجيا » ـ مع ذلك ـ هى فى صميمها « لا شعورية »، حتى حين تتمثل (كما هو الحال فى « الفلسفة » السابقة لماركس) على صورة تأملية . حقا ان الأيديولوجيا هى دائما « نسق من التمثلات » ، ولكن ليس لهذه « التمثلات » ـ في معظم الأحوال ـ أية صلة بالوعى (أو « الشعور ») ، لأنها في الغالب « صور » (حسية) ؛ بل انها حتى حين تكون « تصورات » (أو « مفاهيم ») فانها تفرض نفسها على السواد الأعظم من الناس باعتبارها « بنيـات » ، دون أن تمر عبر « وعيهم » (أو « شعورهم ») . ومعنى هذا أن « الأيديولوجيات » هى عبارة عن « موضوعات ثقافية » ، مدركة ، متقبـلة ، معاشـة ، مع ملاحظة أن هـذه « الموضوعات الثقافية » تؤثر على الناس ـ وظيفيا ـ تأثيرا يند بطبيعتـه عن طائلة ادراكهم . صحيح أن البشر « يعيشون » أيديولوجياتهم ، ولكنهم لا يعيشونها باعتبارها شكلا من أشكال « وعيهم » ، بل بوصفها موضوعا من موضوعات « عالمهم » ، ان لم نقل انهـا هى « عالمهم » نفســه ! والواقع ان العـلاقة « المعاشة » التى تربط البشر بالعالم . ومن ثم بالتاريخ ، لا بد من أن تمر عبر « الايديولوجيا » ، أو لعلها أن تكون هى نفسها « الأيديولوجيا » . وهــذا ما يعنيــه ماركس حين يقول ان الايديولوجيا (بوصفها مجال الصراعات السياسية) هى التى تسـمح للبشر بأن يحصـلوا لأنفسهم وعيـا واضحا بمكانتهم الحقيقية فى العالم والتاريخ ، وكأن الناس ـ من خـلال هذا اللاشعور الأيديولوجى نفسه ـ انما يصلون الى تغيير علاقاتهم

« المعاشة » بالعالم ، لكي يكتسبوا ــ على حد تعبير ألتوسير ــ تلك الصورة الجديدة المحددة من صور « اللاوعى » ، ألا وهى ما درج الناس على تسميته باسم « الوعى » !

٦ ــ ١٧ واذن فان « الايديولوجيا » انما تنصب على العلاقة « المعاشة » للبشر بعالمهم الخاص ، والظاهر أن هذه العلاقة ، التى لا تبدو « شعورية » الا على شرط أن تكون « لا شعورية » ، لا تبدو أيضا فى الآن نفسه « بسيطة » الا على شرط أن تكون « معقدة » ، بمعنى أنها ليست مجرد علاقة « بسيطة » ، بل هى علاقة العلاقات ، أو هى علاقة من الدرجة الثانية · والواقع أن البشر لا يعبرون ــ فى الأيديولوجيا ــ عن علاقاتهم بظروف معيشتهم (او شروط وجودهم) ، وانما هم يعبرون عن «الطريقة» التى يعيشون على نحوها علاقتهم بظروف معيشتهم: مما يدل على أن هناك من جهة علاقة واقعية ، ومن جهة أخرى علاقة «معاشة»، « متخيلة » · وتبعا لذلك فان « الأيديولوجيا » هى التعبير عن علاقة البشر بعالمهم · أعنى «وحدة» علاقتهم الواقعية ، وعلاقتهم المتخيلة ، بظروف معيشتهم الواقعية · ولئن يكن من الضرورى حتما للعلاقة الواقعية أن تدخل بوجه ما من الوجوه فى صميم العلاقة المتخيلة ، الا أن العلاقة التى تقوم عليها الأيديولوجيا هى « تعبير » عن الارادة (سواء أكانت محافظة ، أم رجعية ، أم اصلاحية ، أم ثورية) ، ان لم نقل عن « الأمل » أو « الحنين » ، أكثر ما هى « وصف » للواقع · ولما كان من شأن « الواقعى » أن يحدد « المتخيل » (والعكس بالعكس) ــ على المستوى الأيديولوجى ــ فان « الأيديولوجيا » تمثل دائما مبدأ نشيطا « فعالا » من شأنه أن يدعم ــ أو أن يعدل ــ من علاقة الناس بظروف معيشتهم ، فى صميم تلك العلاقة المتخيلة نفسها · وهذا هو السبب فى أن فعل (أو تأثير) الأيديولوجيا لا يمكن أن يظل مجرد فعل (أو تأثير) « أداتى » مخض : instrumentale : اذ أن البشر الذين يستخدمون الأيديولوجيا كما لو كانت مجرد «أداة» أو « واسطة للفعل » ، لا يلبثون أن يجدوا أنفسهم مأخوذين فى حبالها ؛ محاطين بها من كل صوب ، فى عين اللحظة التى يظنون فيها أنهم انما يستخدمونها ، وأنهم بالتالى السادة المتحكمون فيها !

وهذه الحقيقة واضحة كأشد ما يكون الوضوح فى المجتمعات الطبقية على وجـه الخصوص : فان الأيديولوجيا المسيطرة ـ عندئذ ـ تكون هى أيديولوجية « الطبقة » المسيطرة . بيد أن علاقة الطبقـة المسيطرة ـ فى هـذه الحـالة ـ بالأيديولوجيا المسـيطرة (التى هى أيديولوجيتها) لا يمكن أن تكون مجرد علاقة خارجية ، واعية ، تقوم على المنفعة الخالصة أو الدهاء المحض . وحين قامت « الطبقة البورجوازية » (الصاعدة) فى مجرى القرن الثامن عشر ، بوضع أيديولوجية انسانية ، تقوم على المساواة ، والحرية ، والعقل ، فانها لم تلبث أن عمدت الى اضفاء طابع الكلية أو الشمولية على مطالبها الخاصة . وكأنما هى قد أرادت أن تجند فى صفوفها (جنبا الى جنب) ـ بوضعهم فى خدمتها ، وتهيئتهم للمشاركة فى أغراضنا ـ أولئك البشر الذين لن تحررهم الا لكى تعمل على استغلالهم ! وهذا هو مغزى أسطورة روسو فى تفسير أصل التفاوت (أو اللامساواة) بين البشر : فان الأغنياء هم الذين يقدمون الى الفقراء أبرع ما يمكن تصوره من حجج ، من أجل اقناعهم بأن يعيشوا عبوديتهم كما لو كانت هى نفسها حريتهم ! والحق أنه لا بد للبورجوازية نفسها من أن تؤمن بأسطورتها ، قبل أن تقنع الآخرين بصحتها وليس فقط من أجل اقناعهم بها ، لأن ما تعيشه فى صميم أيديولوجيتها انما هو « هذه » العـلاقة المتخيلة بظروف معيشتها الواقعية ؛ وهى علاقة تسمح لها بالتأثير على نفسها (من خـلال الوعى القانونى والأخلاقى ، ومن خلال الظروف القانونية والأخلاقية لليبرالية الاقتصادية) والتأثير على الآخرين (ضحايا استغلالها فى الحاضر والمستقبل : أعنى « العمـال الأحرار ») ، حتى يتسنى لها الاضطلاع بدورها التاريخى كطبقة متحكمة . وحسبنا أن ننظـر الى « أيديولوجية الحـرية » ، لكى نتحقـق من أن البورجوازية « تعيش » من خلالها بصورة دقيقة علاقتها بظروف معيشتها : أعنى علاقتها الواقعية (قانون الاقتصاد الرأسمالى الليبرالى) ، ولكن مدمجة فى علاقة متخيلة (كل الناس أحرار ، بما فيهم العمال الأحرار) . وهـذه الأيديولوجية البورجوازية انما تقوم على التلاعب بلفظ « الحرية » : وهو تلاعب يكشف من جهة عن رغبة البورجوازية فى تعمية (أو تضـليل) ضحاياها

المستغلين (الأحــرار !) ، من أجــل الاســتمرار فى الامساك بزمامهم والسيطرة عليهم باسم أحاديث « الحرية » المعسولة ، ويعبر من جهة أخرى عن حاجة البورجوازية نفسها الى أن تعيش سيطرتها الطبقية الخاصــة كما لو كانت هى نفســـها حرية ضحاياها المستغلين ! وكما أنه لا يمكن لأى شعب يستغل شعبا آخر أن يكون هو نفسه حرا ، فان الملاحظ أيضـــا أن أية طبقة «تستخدم» أيديولوجية من الأيديولوجيات لا بد لها - هى الأخرى - من أن تخضع لها وتقع تحت سيطرتها · وحينما نتحدث عن الوظيفة الطبقيـــة لأية أيديولوجيا ، فلا مناص لنـــا اذن من أن نفهم أن الأيديولوجية المسيطرة لا بد بالضرورة من أن تكون هى أيديولوجية الطبقة المسيطرة ، وأنها - بالتالى - تعين تلك الطبقة على التحكم فى الطبقة المستغلة (بفتح الغين) من جهة ، كما تسمح لها بأن « تتكون » على شكل طبقة مسيطرة . . حين تجعلها تتقبل علاقتها المعاشة بالعالم على أنها علاقة واقعية .. مسوغة (أو مبررة) من جهة أخرى ·

بيد أننا لو سلمنا - مع ألتوسير - بأن « الأيديولوجيا » - فى المجتمعات الطبقية - هى تمثل زائف (أو مزيف) للواقع ، نظرا لأنه تمثل موجه ، أو مغرض بالضرورة : وهو « مغرض » لأنه لا يهدف الى تزويد الناس بأية « معرفة موضوعية » عن النظام الاجتماعى ، وانما كل ما يهدف اليه هو تزويدهم بتمثل غامض مضلل لهذا النظام الاجتماعى ، من أجل استبقائهم فى «وضعهم» داخل نظام الاستغلال الطبقى ؛ نقول اننا لو سلمنا بهذا الفهم الألتوسيرى للأيديولوجيا ، فقد يكون من حقنا أن نتساءل عن دور الأيديولوجيا فى المجتمعات اللاطبقية ، وهنا نجد ألتوسير يجيب على تساؤلنا هذا بقوله : « ان التحريف الأيديولوجى هو ضرورة اجتماعية تفرضها طبيعة « الكل الاجتماعى » نفسه ، فان من شأن « البنية » التى تقوم - على وجه الدقة - بتحديد هذا « الكل الاجتماعى » أن تجعله فى الوقت نفسه « معتما » بالنسبة الى الأفراد الذين يشغلون فى داخله « موقعا » معينا قد فرضته عليهم هى نفسها ؛ مع العلم بأن عتامة البنية الاجتماعية لا بد بالضرورة من أن تجىء فتضفى طابع « الأسطورة » على « تمثل العالم » الذى هو أمر حيوى لا غناء عنه لكل اتساق اجتماعى » ·

وتبعا لذلك فان « الأيديولوجيا » ـ حتى فى المجتمع غير الطبقى ـ ضرورة اجتماعية لا سبيل الى الاستغناء عنها ، ما دامت هى التى تقوم بمهمة تكوين النـــاس ، وتغييرهم ، وجعلهم أهلا للاستجابة للمطالب التى تفرضها عليهم ظروف معيشتهم . واذا كان التاريخ ـ فى المجتمع الاشتراكى نفسه ـ (كما قال ماركس) هو عبارة عن عملية تحول (أو تغير) مستمر لأحوال النـــاس المعيشية ، فانه لا بد للناس أيضا من أن يتغيروا ـ بلا انقطاع ـ حتى يستطيعوا أن يتكيفوا مع تلك الظروف . ولما لم يكن من الممكن ترك ذلك « التكيف » نهبا للتلقائية أو العفوية ، وانما لا بد من العمل على ضبطه ، والتحكم فيه ، والسيطرة عليه باستمرار فان « الايديولوجيا » لا بد من أن تجىء هنا لتكون بمثابة تعبير عن هذا المطلب ، وتقدير لتلك المهمة ، ومعاناة لذلك التناقض ، ومحاولة عملية لمواجهته أو حله ، ومعنى هذا أن من شأن المجتمع اللاطبقى ـ من خلال الأيديولوجيا ـ ان « يعيش » حالة « التكافؤ أو اللاتكافؤ » المعبرة عن علاقته بالعالم ، وأن يعمل على تغيير « وعى » النـــاس ، أعنى موقفهم وسلوكهم ، حتى يضعهم على مستوى مهامهم وأحوال معاشهم . وعلى حين أن « الايديولوجيا » ـ فى المجتمـــع الطبقى ـ هى العنصر الحيـــوى الذى تتحـــدد (وتنتظم) فى داخله علاقة النـــاس بظروف معيشتهم لصالح الطبقة المســيطرة ، نجـــد أن « الايديولوجيا » ـ فى المجتمع اللاطبقى ـ هى أيضا العنصر الحيوى الذى تتحدد (وتنتظم) فى داخله علاقة الناس بأحوال معاشهم ، ولكنها هنا انما تعاش لصالح البشر أجمعين !

٦ ـ ١٨ فاذا ما عدنا الآن الى مفهوم « الانسانية الاشتراكية» ـ فيما يقول ألتوسير ـ ألفينا أننا هنا بازاء «تصور ايديولوجى» يعبر من جهة عن رغبة الماركسيين فى عبور الهوة التى تفصلهم عن حلفائهم الممكنين ، وكأنما هم يريدون أن يستبقوا الأحداث ، لكى يعهدوا الى تاريخ المستقبل بمهمة اضفاء مضمون جديد على ألفاظ قديمة ؛ ويشير من جهة أخرى الى الظروف الخاصة التى يعيشها المجتمع الشيوعى (فى الاتحاد السوفيتى مثلا) حيث أصبح لزاما على المجتمع الروسى ، ليس فقط أن يتجاوز مرحلة « دكتاتورية البروليتاريا » ، وانما أيضا أن يرفض ويدين

بكل شدة الأشكال « المنحرفة » (و « الاجرامية ») التى تورطت فيهـا تلك الدكتاتورية ابان مرحلة « عبـادة الشخصية » (أو « تقـديس الزعيم ») ! ومعنى هـذا أن كلمة « الانسـانية الاشتراكية » ، حين تستخدم داخل النظـام الماركسى الحالى ، فانها تشير فى الحقيقة الى تصميم المجتمع الشيوعى على تصفية كل آثار الماضى البعيد والقريب ، بكل ما كان ينطوى عليـه من ارهاب ، وقمع ، و « دوجماطيقية » ، وكأن هذا المجتمع يعترف ـ فى قرارة نفسه ـ بأن ثمة رواسب من المـاضى ما تزال عالقة به ، وأن عليه أن يعمل بكل قوة وكل حزم على التخلص منهـا نهائيا …

ولكن اذا كان العالم الجديد الذى أخـذت آفاقه تتفتح أمام « الاشتراكية الماركسية » هو عالم لاطبقى ، قد ارتفـع عنـه الاستغلال الاقتصادى ، والعنف الارهابى ، والتمييز العنصرى ، فلماذا يأبى أهل الشيوعية السوفيتية ـ اليوم ـ الا أن يعمدوا الى التشديد على الدعوى « الانسانية » ، والالحاح على ابراز دور « الانسـان » ؟ أو بعبارة أخرى ، ما السر فى حاجة أبنـاء الشيوعية السوفييتية الى تكوين « فكرة عن الانسان » ، أعنى « فكرة » عن ذواتهم ، تعينهم على أن « يعيشوا تاريخهم » ؟! هذا ما يجيب عليه ألتوسير بقوله انه لمن العسير علينا ـ فى هذا المجال ـ أن نتجاهل تلك العلاقة الوثيقة التى تجمع ـ من جهة ـ بين ضرورة اعداد وتنفيذ التحول التاريخى الهـام (ألا وهو الانتقال الى الشيوعية ، ووضع حـد لدكتاتورية البروليتاريا ، والقضاء على نظام الدولة ، مما يستلزم ايجاد « أشكال » جديدة من التنظيم السياسى والاقتصـادى ، والثقافى ، تكون ملائمة لطبيعة هذا الانتقال) ، ومن جهة أخرى بين « الأحوال التاريخية » التى لا بد لهذا الانتقال من أن يتحقق فى كنفهـا . ولا شك أن انعدام التكافؤ بين هذه المهام التاريخية من جهة ، وبين ظروفها من جهة أخرى ، هو السر فى هذا اللجوء الى « الأيديولوجيا » . والواقع أن الحديث عن « الانسانية الاشتراكية » انما يشير الى وجـود مشكلات واقعيـة : مشكلات تاريخية ، واقتصـادية ، وسياسية ، وأيديولوجية ، « جديدة » ، كانت المرحلة الستالينية قد ألقت عليها حجابا صفيقا من الظلال ، على الرغم من أنها هى

نفسها التى تسببت فى ظهورها ، حين أخذت على عاتقها تثبيت دعائم الاشتراكية • وأما هذه المشكلات « الجديدة » ، فهى تدور حول أشكال « التنظيم » الاقتصادى ، والسياسى والثقافى ، مما يمكن أن يتلاءم مع درجة التطور التى وصلت اليها القوى الانتاجية للاشتراكية ، فضلا عن أنها تدور أيضا حول الأشكال الجديدة لل « ترقى الفـردى » ، فى مرحلة جـديدة من مراحل التاريخ ، حيث لم تعد الدولة هى التى تضطلع ،مهمة الفصل فى مصير كل فرد سواء أكان ذلك عن طريق القسر ، أم عن طريق التوجيه ، أم عن طريق الرقابة والضبط ، بل أصبح من حق كل فرد أن يأخـذ على عاتقه مهمة تحقيـق « اختيـاره » موضوعيا ، والاضطلاع بتلك العملية العسـيرة التى لا بد له بمقتضاها من أن يصبح بذاته ما هو ميسر لبلوغه •

بيد أن وجه الخطورة فى المسألة أنه كثيرا ما تعالج هـذه المشكلات بالاستناد الى مفـاهيم ماركسية أيديولوجية ، ترجع الى « فلسفة الانسان » عند ماركس الشاب . ومن ثم نرى الكثير من الماركسيين المعاصرين يستخدمون كلمات « الاسـتلاب » ، و « الانقسام » ، و « اللتيشية » ، و « الانسان الكلى » ، وغيرها ، لمعالجة قضايا اشتراكية لا تكفى لحلها أمثال هـذه التصورات الأيديولوجية البحتة ، فى حين كان من الواجب عليهم ـ بدلا من اللجوء الى « فلسفة الانسان » عند ماركس الشاب ـ مواجهة تلك المشكلات بطريقة علمية صريحة ، من خلال صياغتها بلغة اقتصادية ، وسياسية ، وأيديولوجية ، وفقا لما تقضى به النظرية الماركسية نفسها • ويعود ألتوسير فيتساءل : لماذا يأبى بعض الفلاسفة الماركسيين الا أن يهيبوا بمفهوم « الاستلاب » ، من أجل حل تلك المشكلات التاريخية العينيـة . فى حين أن هـذا المفهوم ـ كما قررنا أكثر من مرة ـ مفهوم أيديولوجى يرجع الى عهد « ما قبل الماركسية » ؟ ولا نرانـا بحاجة الى الاجابة على هذا « التساؤل » (الاستنكارى) ، فانه لمن الواضح أن قيـام « المعرفة العلميـة » ـ فى مضمار الماركسية ـ رهن فى نظـر ألتوسير بعملية تصفية رواسب هـذه التفسيرات الأيديولوجية التى تجعل من ماركس مجرد فيلسوف « انسانى » . على طريقة فويرباخ ! وهكذا انتهى مع ألتوسير الى القول بأن تثبيت دعائم

« البنية » ـ فى مضمار الماركسية ـ هو بمثابة اعلان عن « موت الانسان » (فى مضمار « النظر » ـ على الأقل ـ) ! ٠

٦ ـ ١٩ ويأتى أخيرا كتاب ألتوسير المسمى باسم « الرد على جون لويس » (سنة ١٩٧٣) ، لكى يحمل الينا تأكيدا جديدا لضرورة تخليص الماركسية من كل « نزعة انسانية » . ولأهمية العمل على ابراز « طابعها العلمى » ٠ ولا يتسع المقام هنا للحديث بالتفصيل عن حملة ألتوسير على « النزعة التاريخية المتطرفة » Historicisme (عند جون لويس) ، ولكن حسبنا أن نقول ان القضايا الأساسية التى اهتم ألتوسير بالدفاع عنها فى هذا الكتاب يمكن أن توجز فى العبارات الثلاث الآتية :

١ ـ الجماهير هى التى تصنع التاريخ ٠

٢ ـ صراع الطبقات هو محرك التاريخ ٠

٣ ـ التاريخ « عملية » تتحقق ، دون « ذات » تعمل !

وواضح أن المقصود بهذه العبارات هو القضاء على « مثالية الطبقة البورجوازية الصغيرة » التى تقرر ـ تحت ستار « الماركسية الانسانية » المزعومة (على نحو ما ينادى بها جون لويس) ـ الدعوى القائلة بأن « الانسان هو الذى يصنع التاريخ » ٠ وعلى الرغم من أن ألتوسير يعترف بأن ماركس نفسه قد استخدم ـ لمجرد التبسيط ـ كلمة « الانسان » ، الا أنه يقرر فى الوقت نفسه أن ماركس لم يكن يقصد بهذا اللفظ سوى « الناس » فى ظروف اجتماعية محددة ٠ وأما كلمة « الصناعة » (فى قولهم بأن الانسان يصنع التاريخ ») ، فهى فى رأى ألتوسير كلمة غير مفهومة : اذ أن القول (مثلا) بأن « النجار يصنع مقعدا » قول له معنى ، ولكن ما معنى « صناعة التاريخ » ؟ ! اننا هنا بازاء سر غامض ، والأدنى الى الصواب أن نستبدل به عبارة « مادية صراع الطبقات » ، حتى يكون من المفهوم أن ما يحدد التاريخ انما هو « وحدة علاقات الانتاج والقوى الانتاجية ، فى تكوين اجتماعى تاريخى محدد »، وأما النتيجة التى تترتب على هذا الفهم ، فهى أنه لم تعد هناك « ذات تاريخية » ، بل هناك فقط « عملية تتحقق بدون ذات تعمل » ! وهذا ما يعبر عنه ألتوسير بقوله : « ان التاريخ نسق (أو نظام) طبيعى ـ بشرى ضخم ، هو فى حالة حركة مستمرة ، وليس له

من محرك سوى صراع الطبقات . » . وهكذا يتم التخلص من مفهوم « الانســان » ، وفكرة « الذات التاريخية » ، والقول بـ « صناعة التاريخ » ، بدعوى أن كل هذه الادعاءات هي أدخل في باب « الأيديولوجيا البورجوازية » منها في أي باب آخر !

وأما حينما يمعن المرء النظر الى هذه الأحكام الفلسفية التي يصــدرها ألتوســير على كل من النزعتين : « التاريخية » و « الانسانية » » ، فانه لا بد من أن يجد نفسه مضطرا الى اثارة الكثير من التساؤلات ، وفي مقدمتها جميعا هــذا التساؤل : « ما الذي تعنيه في الواقع فكرة « العملية » التاريخية التي تتم بدون « ذات ؟ » ثم : ما المقصود بالتعبير الذي يستخدمه ألتوسير حين يتحدث عن « نظام طبيعي ـ بشري » ؟ وهل في استطاعتنا أن نحــدد التــاريخ البشري كله بالرجــوع الى فكرة « صراع الطبقات » ؟ وهل تنطبق هذه الفكرة على المجتمعات القديمة ؟ وهل هناك موضع للحديث عن صراع طبقي بالنسبة الى المجتمعات الشيوعية في المستقبل ؟ وأما فكرة « محرك » التاريخ التي يهيب بها ألتوسير ، أليست هي الأخرى فكرة غامضة تفتقر الى المزيد من التحديد . ان لم نقل بأنها فكرة تنضح بآثار (أو رواسب) أيديولوجية القرن التاسع عشر ؟ بل ألا يتورط ألتوسير هنا في بعض التأملات الفلسفية النظرية ، بدلا من أن يحاول القيــام بتحليلات ماركسية علمية ، في مجال دراسة الأنظمة الاقتصادية ، والقانونية ، والأيديولوجية ، في كنف بعض الظروف المعينة ؟ الواقع أن ألتوسير قد تمادى في أنظاره العقلية ، لدرجة أنه راح يحلق في السماء السابعة من سماوات تصــوراته الواسعة ، وعندئذ لم تلبث هذه التصورات أن أصبحت غير ذات مضمون ! صحيح أن ألتوسير يتخلى في كتابه الأخير عن تصــوره القديم للفلسفة بوصفها « نظرية الممارسة النظرية » ، ولكنه يستعيض عن هذا التعبير بتصور آخر يقول فيــه : « ان الفلسفة هي في خاتمة المطاف صراع طبقي على مستوى النظر » ! وهو يظن أنه قد استطاع ـ عن هذا الطريق ـ التخلص من « نيتشية الانسان » ! ولكن الحقيقة أن تورط ألتوســير في الحديث عن « عمليــة » ، و « محرك » ، وما الى ذلك ، قد قاده في النهاية الى انتهاج سبيل يشــبه في كثير من النواحي ذلك الســبيل الهيجلي الحافل

بالتجريدات ! ولعل هذا ما حدا ببعض النقاد الى القول بأن « فلسفة التصور » (أو « الماهية ») عند ألتوسير قد أفضت به فى خاتمة المطاف الى ضرب من « الصورية » الجوفاء التى عزلت « التاريخ » عن « الانسان » وعن « صراعه » الحقيقى لكى تقدم لنا بدلا من « الماركسية الحية » ، نظرية تاريخية لفظيــة حافلة بالمفاهيم الدخيلة على الماركسية نفســها ! وعلى الرغم من أن ألتوسير قد توهم أنه حين وضع مقولة « عملية بلا ذات » ، فانه قد أقام حدا فاصلا بين المواقف المــادية الجدليــة من جهــة ، والمواقف المثاليــة البورجوازية من جهــة أخرى الا أنه فى الحقيقة لم يستطع أن يبين لنا كيف يمكن تصور تاريخ ماركسى بدون « انسان ثورى » يأخذ على عاتقه مهمــة القيــام بالعمل الثورى ! وحتى لو سلمنا مع ألتوسير بأن ماركس لم يناد فى الحقيقة بفلسفة انسانية ، فان الذى لا شك فيه أنه قد فكر بوصفه انسانا ، وأنه قد كان مهموما بمصير أشباهه من البشر ، وأنه قد حاول (على الأقل فيما يقول دعاته) أن يعمل من أجل القيام بثورة ذات طابع انسانى ! واذن ففيم كل هذا الحرص على فصل الماركسية عن كل حركة انسانية ، وكأن فى الامكان قيام « نظرية ثورية » تكون مفصولة تماما عن كل « ممارسة ثورية » ذات طابع أيديولوجى ؟

٦ ــ ٢٠ الواقع أن ألتوسير حين ثار على مفهوم « الانسانية » (بالمعنى النظرى لهذا المصطلح) ، فانه لم يكن يرمى من وراء ذلك الى القول (مع فوكوه مثلا) بـ « موت الانسان » ، وانما كل ما هنالك أنه قد حرص على التمييز بين مفهوم « الاشتراكية » بوصفه مفهوما « علميا » ، ومفهوم « الانسانية » بوصفه مفهوما « أيديولوجيا » . ولكن بعض النقــاد (من أنصــار الماركسية نفسها) قد لاحظوا أن هذه التفرقة الحاسمة التى أقامها ألتوسير بين « العلم » و « الأيديولوجيا » تفرقة تعسفية ليس ما يبررها فى صميم التطور الفكرى لماركس نفســه وآية ذلك أن معــرفة الواقع الاجتماعى ، والعمل على تغيير هذا الواقع الاجتماعى ، يمثلان عادة فى نظر الماركسيين « وحدة » لا انفصام لها ، بينما تجىء فلسفة ألتوسير لتشيع أسباب التصدع فى صميم هــذه الوحدة ، وكأن صلة الفكر بالفعل قد أصبحت موضوعا لاشكالية

جديدة عند ألتوسير ، ومن هنا فقد راح بعض الماركسيين يتساءلون : « أين يوجد اذن ـ فى مذهب ألتوسير ـ موقع الممارسة السياسية ؟ انها ترتكز بلا شك على المعرفة ، ولكن ماذا عسى أن تكون هذه الممارسة بالقياس الى تلك المعرفة ؟ هل تكون هى عملية تطبيقها على الواقع ؟ وفى هذه الحالة ، ما الذى سيبرر عندئذ مثل هذا الانتقال الى عالم التطبيق ، وما هو نوع تلك الضرورة التى تكمن من ورائه ؟ وكيف يتسنى لفكر قد استبعد الانسان من مجاله البصرى أن يحدد الآن الموقع الحقيقى لمهمة العمل من أجل الانسان ؟ هل تكون هذه المهمة أدخل فى باب الأيديولوجيا ؟ ولو صح هذا ، فأنى لنا اذن أن نهتدى الى دعامة نظرية لتأسيسها ؟ » . ومن جهة أخرى ، هل من الصحيح أن ماركس قد تخلى تماما ـ فى مرحلة اكتمال مذهبه ـ عن كل نزعة انسانية ؟ وهل اختفت كلمة « الاستلاب » نهائيا من كل مؤلفاته اللاحقة لسنة ١٨٥٧ ؟ هذا ما يرد عليه بعض الماركسيين بالسلب ، فان الملاحظات التى دونها ماركس خلال عامى ١٨٥٧ و ١٨٥٨ (والتى نشرت من بعد تحت عنوان : Grundrisse) » قد جاءت متضمنة لعبارات كثيرة ذات طابع فلسفى ، مثل عبارة « تطور الانسان بوصفه كلا » ، وعبارة : الموضعة الشاملة بوصفها استلابا شاملا » ، فضلا عن ورود مصطلح « العمل المستلب » أكثر من عشر مرات خلال هذا البحث ، مما يدل على أن ماركس لم يتخل تماما ـ حتى فى مرحلته العلمية ـ عن تلك المصطلحات الفلسفية الأيديولوجية التى ظن ألتوسير أنها كانت وقفا على مؤلفات الشباب ...

صحيح أن ماركس قد شرع ـ ابتداء من سنة ١٨٥٧ ـ عن « العلاقات البشرية » (القائمة على علاقات الانتاج) ، بدلا من الحديث عن « الانسان » (وتحقيق الماهية البشرية أو الانسان الكلى) ، ولكن هذا الحديث العلمى عن « بنية اقتصادية » ، و « علاقات اجتماعية » ، لا يعنى ـ بأى حال من الأحوال ـ أن تكون ثمة « قطيعة ابستمولوجية » قد حدثت فى فكر ماركس ، فجعلت من فكرة « الاستلاب » أو مفهوم « الانسانية » مجرد رواسب ابستمولوجية لا تمت بأدنى صلة الى صميم الفكر الماركسى العلمى ـ ألم يقل انجلز نفسه « انه لولا الفلسفة المثالية

الألمانية ، لما وجدت قط الاشتراكية العلمية » ؟ · بل ألم يعترف ماركس نفسه ـ (فى رسالة مشهورة له كتبها بتاريخ ١٦ يناير سنة ١٨٥٨) الى رفيق دربه انجلز « أنه تصفح المنطق الهيجلى عدة مرات ، وأنه أفاد منه الشىء الكثير » ؟ واذن أليس الأدنى الى الصواب أن نتصور فكر ماركس ـ فى تطوره المستمر ـ على أنه « وحـــدة عضـــوية » ، لهـا متناقضاتها ، وصراعاتها ، وارهاصاتها ، وانطلاقاتها ·· الخ ؟ حقا ان ماركس الناضج لا يمكن أن يكون هو بعينه ماركس الشاب ، ولكن من المؤكد أننا حين ننتزع مؤلفات ماركس الناضج من صميم علاقاتها الحيــة بمؤلفات ماركس الشاب ، فاننا نرفع عنهـا جانبـا كبيرا من حرارتها البشرية ، وقيمتها الثورية ، لكى نحيلها الى « وثائق علمية » جافة ، جامدة ، لا حياة فيها ولا روح ! وبينما حرص ألتوسير على انكار وجــود مرحلة هيجلية فى تطــور ماركس الفكرى ، نجد أن هنرى لوفيفر يؤكد أننا لن نستطيع فهم كتاب « رأس المال » نفسه ، دون الرجوع الى فلسفة هيجل ، كما أن من شأن مفهــوم « القطيعة » ، ومفهــوم « الابستمولوجيا » أن يهدما « الجدل الماركسى » بوصفه منهجا ، وحركة ، وتصـــورا لحركة ، فضلا عن أن الطابع العلمى لكتاب « رأس المال » لم يلغ نظرية الاستلاب ، ولا فلسفة ماركس السابقة ، ولا المنطق ، ولا المنهج الجدلى ، بل لقد جاء هذا الكتاب ليتناول من جديد كل تلك المسائل ، محاولا معالجتها بكيفية مغايرة · هذا الى أنه ربما كان من أخطر عيوب « القراءة التشخيصية » التى قدمها لنا ألتوسير لمؤلفات ماركس ، أنها تفصــل هــذه المؤلفات عن صاحبها ، وعن الوعى الذى كان موجودا لديه عنها ، لكى تقيم تفرقة تعســفية بين فكر ماركس الحقيقى الأصــيل (أو منطق المذهب) من جهــة ، وبين فكره المسجل أو المعبر عنـــه (أعنى الوعى الذى كان موجودا لديه عن هذا الفكر) من جهة أخرى · صحيح أن ألتوســير قد أحل منهج « القــــراءة » محل منهج « التعليق » ، محيلا هذا المنهج الى طريقة تحليلية هى أشـــبه ما تكون بما يفعله المحلل النفسانى حين يتخذ من بعض الكلمات المرسلة ، والهفوات اللسانية ، والفلتات العفوية أسسا علمية يبنى عليهــا كل تشخيصه للمــرض ، دون الالتفات الى الكلام

الصريح . والعبارات الواضحة . والتقريرات العلنية . ولكن من المؤكد أن مثل هـذه . القراءة التشخيصية قد لا تخـلو من مخاطر ، ومزالق ، ومآزق ، خصوصـا حين يجيء المحلل ، فيتكلم هو بدلا من أن « ينصت » الى المريض . أو حين يعمد الى اسقاط آرائه الخاصة على الشخصية التى يريد تحليلها ! فنحن نعرف كيف أن الكثير من النقاد قد وجدوا فى تأويل التوسـير البنيوى للفلسفة الماركسية مجرد محاولة ابستمولوجية جديدة لا تنتمى فى صميمها الى روح « المادية التاريخية » فى صورتها الجدلية . وانمـا هى أقرب بالأحرى الى النزعات « العلميـة المتطرفة » فى لباس شبه ـ ماركسى ! •

والحق أنه اذا كان ثمة مشكلة لا تكاد تجـد لهـا حلا لدى ألتوسير ، فتلك هى مشكلة « وضع الفلسفة » . داخل هذا المذهب البنيوى • وهنا . يحق لنا أن نتساءل : « لماذا يأبى ألتوسير الا أن يعد « العلم » بمثابة المشروع الأوحد للمعرفة ؟ ، ولماذا يتصور ألا يكون هناك سوى نمط واحد ـ أو نموذج واحد ـ للمعقولية ؟ ألسنا نجد لدى ألتوسير ـ كما سبق أن لاحظنا لدى كل من ليفى اشتراوس وفوكوه ـ (على الرغم من كل ما قد يكون بينهم من اختلافات أو أوجه شبه) نفس الموقف الكانطى الذى يثير مشكلة شروط امكانية العـلم ؟ ولكن ، أليس من حقنـا أن نعجب لتلك « الكانطية » العصرية التى ترفض كلا من « الذات الترنسندنتالية » من جهة ، و « الفلسفة العملية » الكانطية من جهة أخرى ؟ انه لمن الواضح أنه ليس فى وسع مثل هذا « المشروع العلمى » أن يتعقل ذاته ، دون أن يتعقل فى الآن نفسه شروطه . وامكانيته • ولكن ، هل يكون فى وسع مثل هذه الفلسفة الجديدة (التى تعود الى الظهور على هذا النحو) أن تصبح هى نفسها نظاما علميا محضا ، وأن تستمر فى رفضها لكل تساؤل حول « الذات » التى عملت على ايجادها ؟ ! لا شك ان أية اجابة على هذا التساؤل لا بد من أن تجىء غامضة ملتبسة : اذ أنه يكفى أن نقوم باقحام « الذات » الابستمولوجية . حتى نكون بذلك قد أقحمنا فى الوقت نفسه شيئا آخر أكثر منها ! حقا ان « المعرفة » تتكفل بالاجابة عن نفسها ، ولكن أليس على « الانسان » نفسه أن يتكفل بالاجابة

عن كل من « ذاته » من جهة . و « المعرفة » من جهة أخرى ؟ !
وبعبارة أخرى : هل يكون فى الامكان فصل « المشروع العلمى » (بالمعنى الكانتى) فصلا جذريا عن « المشروع العملى » (بالمعنى الكانتى) أيضا ؟ ... اننا قد لا نجد مانعا من التسليم مع ألتوسير بأن « العلم » عند ماركس هو هذا الكشف البنيوى : ولكن كيف لنا أن نتجنب اثارة التساؤل حول دلالة هذا الكشف أو معنى ذلك العلم : وماذا عسى أن يكون « العلم » ـ فى خاتمة المطاف ـ ان لم يتم تعقله (على حد تعبير كانت نفسه) بالنظر الى « المصير الكلى (أو الغاية الشاملة) للانسان » نفسه ؟ !

بقيت كلمة أخيرة لا بد لنا من أن نقولها . قبل أن نختم الحديث عن هذه « البنيوية الماركسية » التى شاءت أن تجر ماركس الى مضمار الابستمولوجيا المعاصرة باسم دعوى التأسيس النظرى (أو العلمى) للحركة المادية الجدلية . وربما كان من بعض مزايا هذا الاتجاه أنه يثبت لنا بكل وضوح أن مفهوم « البنية » مرتبط ارتباطا ضروريا بنظرية ما فى « المعرفة » . والواقع أنه اذا كانت البنيوية الفلسفية قد عملت على قطع وشائج القربى بين « المعرفة » و « الوجود » . فما ذلك الا لأن نظرية المعرفة (عند ألتوسير) لم تعد مجرد قراءة ساذجة لتجلى « المعنى » l'épiphanie du sens . ولما كانت « المعرفة » هى بمثابة « بنية » منتجة (بفتح الجيم) ، فانها تمثل نسقا مغلقا له نظامه الخاص ، ونظرية تدين بصحتها ومعناها لكمون (أو محايثة) « العلية البنيوية » فيها . وقد سبق لنا أن رأينا كيف علق ألتوسير أهمية كبرى على هذه « العلية البنيوية » ، التى قال عنها انها تمثل مسألة خطيرة سيكون لها شأن فى الدراسات الفلسفية خلال الفترة المقبلة من تاريخ الفكر المعاصر . وبعد أن كان الأقدمون يقولون : « فى البدء كانت الكلمة » (أو فى البدء كان « الفعل ») ، أصبح ألتوسير يقول : « فى البدء كانت البنية » !
أجل ! فان كل شىء بالبنية وفى البنية : وكأننا بازاء « مقال » بلا « ذات » ، أو « كلام » لا شخصى ملتف تماما حول ذاته ، دون أن يكون فيه أدنى موضع للانسان ، بما لديه من « حرية » أو « لوغوس » !! .

الفهـــرس

البنية هى « القــانون » الذى يفسر تكوين الشيء ومعقوليته ، انها نسق من التحولات له قوانينه الخاصة باعتباره نسقا يتميز بثلاث خصــائص : الكلية والتحولات والتنظيم الذاتى • كل تحول فى أحد عناصر البنية يحدث تحولا فى باقي العناصر الآخرى • البنية هى القانون الذى يحكم تكون المجاميع الكلية من جهة ومعقولية تلك المجاميع من جهة أخرى • مفهوم البنية هو مفهوم العلاقات الباطنة الثابتة التى تقدم الكل على أجزائه بحيث لا يفهم هذا الجزء خارج الوضع الذى يشغله داخل المنظومة الكلية • دراسة البنية انحياز الى السكونى فى مقابل التطورى •

العالم اللغوى (فردى) فردينان دى سوســير هو الأب الحقيقي للحــركة البنيوية الحديثة • ميز دى سوسير بين اللغة والكلام وعد اللغة نظاما اجتماعيا مستقلا عن الفرد ، والكلام هو التحقيق العينى الفردى للغة التى هى نســق عضوى منظم من العلاقات • العلامة هى الكل المتالف من الدال والمدلول • ينبغى أن تتم دراسة اللغة بمنهج سكونى لاتطورى فما دامت اللغة بنية أو نسقا رمزيا فلا بد من التسليم بأنها لا تنطوى على أى بعد تاريخى • وحين تحدث دى سوسير عن الطابع الاعتباطى للعلامة اللفظية فقد كان يقصد ان للمعنى بعدا اجتماعيا اصطلاحيا •

أما بلومفيلد فقد اراد تطوير اللغويات البنيوية باقامة لسانيات وصفية وقد حققت البنيوية تقدما هاما بظهور الفونولوجيا التى رمت الى الكشف عن « نسق العلاقات » التى تنطوى على وظيفة داخــل التنظيم اللغــوى أى « دال » رغم الاختلاف فى فهم « البنية » فان هذه تمثل منــاخا فكريا اكثر مما تؤلف مذهبا موحدا متجانسا •

البنيوية عند كلود ليفشتراوس « ابستمولوجيا » أو نظريات نقدية لكنها ليست « نظرية » • البنية ليست واقعا « تجريبيا » بل واقعا كليا يقبع وراء المعطيات المباشرة ، هنا يقترب شتراوس من أفلاطون و « كانت » •

البنية ـ ـت طبيعة لاشعورية رمزية تمكن من رد الكثرة من المظـــاهر الى الأنسقة تكشف عن معنى أضفاه الانسان عليها عبر حياته • ومقارنة هـــذه الأنسقة ذي بنى الفوقية ستكشف عن نظام صارم يحكمها . نظام بقى مجهولا لدينا حتى الآن •

استندت بنيوية شتراوس الى التمييز بين المظهر والبنية أو بين الصورة والمضمون • وتكمن أصالة هذا التمييز في الطريقة التى تصور بها العلاقة القائمة بين الصورة والمضمون ومن هنا تصير البنيوية نظرية فى المعرفة •

. بهذا المنهج مضى شتراوس يحطم التقابلات المصطنعة بين السحر والعـلم • فكل من الاثنين ليس سوى فعالية انسانية تهدف الى التصدى للعالم والعمل على تكوين بنيته • وبينما يستخدم التفكير السحرى « بواقى الأحداث » يصنع التفكير العلمى احداثه الخاصة •

ان رفض شتراوس لأولوية التاريخ رفض لأن تكون الصدارة للبعد الزمانى على البعد المكانى • ان تصور الأحداث متعاقبة متطورة . يوقع الفيلسوف فى خطأ تخيل اتصال مزعوم يسميه بالتقدم علما بأن هذا التتابع أو التقدم ناجم عن وصف مـ للاحداث وتفسيره لها • لا يرفض شتراوس فكرة التقدم ذاتها بقدر ما يرفض مفهوما معينا للتقدم الذى هو عنده طفرات منفصلة وتراكمات لضربات من الحظ سعيد فى عملية يناصيب الممكنات . لكن التقدم لا يتضمن فى رأى شتراوس اتصالا فى مجرى الأحداث •

ان مفهوم الانسان لا بد أن يموت فى عالم البنيوية • وكما بدأ العالم بدون انسان سوف ينتهى بدونه أيضا • لم تعمل « الانسانية » الا على بث الاضطراب فى النظام الاصلى • ان موت « الانسانية » يحمل فى طياته ايمانا خفيا بانسانية جديدة تقدم العالم على الحياة •

البنية فى ميدان « الابستمولوجيا » وتاريخ الثقافة

الفصل الرابع : البنيوية الثقافية ص ١٢٢ الى ١٧٠

انطلقت بنيوية فوكوه الثقافية من معادلة تقول ان البنيـــة = اللاشعور = الرمز = نموذج = اللغة •

تبين دراسة تاريخ الجنون كيف اعتبرته الثقافة الأوروبية انحرافا فأقصت المريض عن مجتمعها ورغضت بالتالى أن تتعرف على ذاتها فى تلك الصـــورة المرضية •

ليس الجنون — فى رأى فوكوه — كيانا مستقلا بل علاقة موجودة فى صميم الواقع الاجتماعى • وليس العقل والجنون واقعتين مستقلتين • بل هما منطقتان حددهما المجتمع نفسه • وبهذا فان تسجيل تاريخ الجنون فى الثقافة الغربية يعنى

وضع تاريخ بنيوى للأفكار والانظمة والاجراءات القانونية والبوليسية والمفاهيم العلمية المتصلة بهذه الظاهرة ·

يسعى فوكوه ، كما يفعل عالم الآثار الى دراسة لغة وأرشيف كل عصر ليكشف عن بنيته الأبستمولوجية الكامنة وراء مفاهيمه ومعارفه · ان تطور الطب قد اقترن بتحول لغوى من : ماذا عندك ، ؟ الى « اين تشعر بالألم » ؟

ليست « العلوم الانسانية » علوما ، بل ضربا من المعرفة تولد بفضل انشاء الثقافة الأوروبية فى القرن التاسع عشر لوجود أطلقت عليه اسم ، الانسان » · ان الانسان الذى توزعت معرفته علوم الأحياء والفيزياء وعلم النفس والاجتماع والانتولوجيا قد فقد هويته بحيث صار فى وسعنا اليوم أن نعلن موت « الانسان » الذى هو تجريدات فى حقول من العلم والمعرفة . أما « الانسان العينى » فقد ولى الى غير رجعة ·

عاد فوكوه الى دراسة مجال المعرفة كما يكشف عنه المقال او الحديث وصولا الى مجموعة القواعد أو البنية التى يخضع لها ، دون اضفاء أى ضرب من الاستمرارية عليه ·

البنية فى ميدان التحليل النفسى

الفصل الخامس : البنيوية السيكولوجية ص ١٧٢ الى ٢٠٩

تحقق على يدى لاكان · التقاء المنهج البنيوى بمنهج التحليل النفسى . وقد اتهم لاكان الفرويديين الجدد بانهم غرباء على فرويد وطالب بالعودة من جديد الى واضع التحليل النفسى · لا يهدف لاكان الى تقديم تفسير جديد للتحليل النفسى بل الى الكشف عن أهمية دراسة اللاشعور الفرويدى باعتباره « لغة » ذات « بنية » خاصة ·

تكشف هذه المحاولة عما بين لغة اللاشعور والحلم من علاقات تكون بنيتها الخاصة ·

اللاشعور « يتكلم » فى كل مكان : فى الأحلام وفى الأمراض النفسية حيث يمثل عرض المرض دالا لا مدلولا ، وفى الجنون أيضا الذى هو كلام لا ينجح صاحبه فى ايصاله بوضوح أنه قول لا تنطبق فيه الذات بقدر ما هو قول ينطق باسمها ·

لا تصنع الذات نفسها لانها نتاج النظام الرمزى أو اللغة · والوظيفة الرمزية هى العلة الكافية التى تحدد كل وجودنا . فكأنما هى البنية القصوى التى تتحكم فى كل أنشطتنا ·

وعليه فان فهم هذه البنية هو المدخل الحقيقى الى فهم الذات الانسانية فى شعورها ولاشعورها · ان الانسان يتكلم لأن الرمز قد خلق منه « انسانا » فالنظام الرمزى ينشىء الذات لكى لا يلبث أن يقتادها الى شباكه · ان سر قوة الرمز تكمن فى أن اللاشعور بنية تشبه بنية اللغة فبالكلام يصير اللاشعور شعورا ، و « يفهم »

عبر عملية ، حل الشفرة ، الخاصة ببنيته • ان من أهم خصائص لغة اللاشعور : الاستعارة والكناية •

الاستعارة تحل لفظا محل آخر ، وتشير الكناية الى جزء من الموضوع على انه يمثل الكل • وتقابل الاستعارة الكبت ، وتقابل الكناية التحويل • والانطلاق من مثل هذا التحليل اللغوى هو وحده الذى يظهرنا على منطق اللاشعور •

لا تمثل الرمزية اللغوية للاشعور ظاهرة لغوية بالمعنى الدقيق للكلمة وانما هى ظاهرة عامة مشتركة بين العديد من الثقافات ، فعملية التحويل والتكثيف تعملان على مستوى الصورة الحسية لا مستوى النطق الصوتى أو التعبير الدلالى ورمزية اللاشعور ليست لغوية بل كلامية ، رمزية لا تعترف بمقولات التناقض والتعارض •

شك تلاميذ لاكان نفسه فى مدى امكانية تطبيق النموذج اللغوى فى مضمار التحليل النفسى ، لأنه لا يؤدى الا الى بعض المظاهر السطحية للاشعور الفرويدى •

ان بنيوية لاكان نزعة لاانسانية تضحى بالذات لحساب البنيـة فتقضى على الانسان ، الذى صار نتاج البنية اللاشعورية • ان هـذه البنيوية فى أحسن الأحوال فرضية تساعد على الاستمرار فى البحث ، لكنها ليست عقيدة أو نظرية نهائية فى مجال التحليل النفسى للاشعور •

البنية فى ميدان الماركسية

الفصل السادس : البنيوية الماركسية ص ٢١٢ الى ٢٥٨

وضع ألتوسير من خلال قراءة ماركس دعائم بنيوية ماركسية ذات طابع علمى لا ايديولوجى ، لقد منح ألتوسير الماركسية النظرية الابستمولوجية التى كانت تفتقر اليها فى نظره •

الخطوة الأولى : تخليص الجدل الماركسى من براثن الجدل الهيجلى • والخطوة الثانية اكتشاف الدور الابستمولوجى الذى لعبته فكرة البنية فى تفكير ماركس العلمى خلال المرحلة الأخيرة فى تطوره العقلى • لم تزل الماركسية ناقصة حتى اليوم وينبغى أن يتجه جهد الماركسيين نحو اكمالها لا نحو تفصيل واجترار ما أرسيت دعائمه منها • ينبغى أن يقرأ ماركس على نحو ما كان فرويد يقرأ الحقيقة وسط خليط أحلام مرضاه وأعراض جنونهم • ان هـذه قراءة تحل الشفرة وتتجاوزها الى مدلولها • ان ماركس لم يكون اشكاليته الخاصة الا من خلال كشفه لألاعيب اللفظية التى انطوت عليها اشكاليات من أخذ عنهم واستشهد بهم دون أن يفطنوا هم أنفسهم الى هذه الاشكاليات أو يكونوا على وعى بها • أهم ما فى الماركسية مقالها الايديولوجى ومقالها العلمى • وتتركز قيمة الماركسية فيما يقول ألتوسير فى أنها استطاعت أن تنقل الفلسفة بأسرها من الوضع الايديولوجى الى الوضع العلمى عبر المادية الجدلية • ان الفكرة الرئيسية فى

المادية الجدلية هى فكرة ، المجالات ، على كافة مستوياتها • ان لكل مستوى من الممارسة كما يرى ماركس بنية مستقلة نسبيا ، ويتحدد ، الكل الاجتماعى ، بالبنية المعقدة المكونة من الترابط المنتظم للمستويات البنيوية كلها وليست الممارسة الاقتصادية وحدها هى المحدد لهذا الكل •

تلعب البنية ـ فى الاقتصاد ـ الدور الرئيسى فى توزيع الأدوار على الأفراد . وليس المهم فى الاقتصاد الافراد أو الموضوعات الحقيقية بل المواقع ، الاماكن ، القائمة فى مجال طوبولوجى بنائى يتم تحديده من جانب العلاقات الانتاجية وهى علاقات لبنية معينة •

يتحدد النظام الاجتماعى عند ماركس من خلال عناصر وعلاقات اقتصادية لا تظهر على نحو ما يقضى به الديالكتيك الهيجلى الزائف •

لقد جعل ألتوسير الواقع فى نظر الماركسية بنيويا وليس ديالكتيكيا •

مفهوم ، الواحدية ليس المفهوم الأيديولوجى الغريب عن الماركسية كما يرى ألتوسير ، بل مفهوم ، الانسانية ، غريب عنها أيضا فالمفهوم الأخير يشير الى موجودات دون أن يضع بين ايدينا ماهية تلك الموجودات •

ان مفهوم ، الانسانية ، القائم على وجود ، طبيعة بشرية ، عامة مفهوم مثالى بورجوازى صفى ماركس حسابه معه ، فى مرحلة متقدمة من تطوره العقلى •

، اللا انسانية ، هى شرط الامكانية المطلقة للمعرفة الايجابية للعالم البشرى نفسه • ان ، الانسانية ، ايديولوجيا فلسفة لاماركسية والايديولوجيا جزء لا يتجزأ من صميم كل كيان اجتماعى : قد تتغير الاشكال الايديولوجية فى مجتمع ما أو يختفى بعضها ، أو تتحول الوظيفة التى تقوم بها بعض هذه الاشكال ، لكن الايديولوجيا لا تختفى من المجتمع • للأيديولوجية بنية تحكم حتى الذين يخترعونها لمصالح طبقتهم فهى ليست شكلا من أشكال وعى البشر الذين يعيشونها ، بل هى موضوع من موضوعات عالمهم •

الايديولوجيا ظاهرة لا تكون شعورية الا على شرط أن تكون لاشعورية •

الايديولوجيا قبل الماركسية تمثل زائف للواقع الاجتماعى يرمى الى ايهام المستغلين بأنهم أحرار لاستبقائهم فى بنياتهم وأوضاعهم الحالية داخل النظام الطبقى •

ان التفرقة بين العلم والايديولوجيا تعسفية ليس لها ما يبررها فى صميم التطور الفكرى لماركس نفسه ، ذلك أن معرفة الواقع الاجتماعى والعمل على تغييره يمثلان وحدة لا انفصام لها عند الماركسيين •

فهرس تحليلى : ص ٢٦٠

تصــــويبات

صفحة	سطر	الخطأ	الصواب
١٩٧	٢٧	العلم	العَلَم
١٩٨	١٦	ومن هذا	ومن هنا
١٩٩	٣٢	« عصاب حصارى »	« عصاب حَصَارِى »
٢٠٩	١٠	إن لم تقل	إن لم نقل
٢١٣	٢٤	بريولا	لا بريولا
٢١٧	١٥	الحديث الآخر	ذلك الحديث الآخر
٢٢٥	١٢	فى « المخطوطات »	فى « المخطوطات »)
٢٢٦	١٧	مادته	مادته الأولى ؛ ولهذا فإنها تطلق على المعرفه اسم
٢٢٩	٥	بوجود « بنية	بوجود « بنية »
٢٢٩	٢١	الهيجلى التى أملت	الهيجلى هى التى أملت
٢٣١	١٨	« العلية المحاثية »	« العلية المحايثة »
٢٣٣	٩	« وحدة الأضواء »	« وحدة الأضداد »
٢٣٤	٢١	« الاقتصاد	« الاقتصاد »
٢٣٤	٢٣	على اعتبار أن	(على اعتبار أن
٢٣٨	٧	التعبير الإشارة	التعبير للإشارة
٢٣٩	٦	يطرح	يَطَّرِح
٢٤٣	٢٤	ثلاث	ثلاثة
٢٤٣	٢٦	نشاط = اقتصادى	نشاط اقتصادى
٢٤٥	٤	الاعتراض	الاعتراف
٢٤٥	١٥	(أو « الشعور »	(أو « الشعور »)
٢٤٨	٢٠	بنمثل	بتمثل
٢٥١	٧	تضطلع . مهمة	تضطلع بمهمة
٢٥١	١٧	« اللتيشية »	« الفتيشية »
٢٥١	٢٨	وهكذا انتهى	وهكذا تنتهى
٢٥٢	٢٢	أالتوسير	ألتوسير
٢٥٤	٢٣	ليس ما	ليس لها ما
٢٥٥	٢٤	سنة ١٨٥٧ ـــ	سنة ١٨٥٧ ـــ يتحدث


Bibliotheca Alexandrina
03933317